EL DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

ETIENNE DE LA BOÉTIE





EL DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Etienne de La Boétie

EL DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

seguido de
lecturas del texto de La Boétie
por Pierre Leroux, Pierre Clastres
y Claude Lefort

prólogo
por Miguel Abensour



La Boétie, Etienne de
El discurso de la servidumbre voluntaria - 1a. ed. - La Plata: Terramar, Buenos Aires, 2008.
XXX p.; 20x12,5 cm. (Utopía Libertaria)

ISBN 987-XXXX-XX-X

1. Anarquismo-Ideología Política. I. Título

CDD xxx.xx

ISBN: 9XXXX-XX-X

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Presentación

Las lecciones de la servidumbre y su destino

La historia de la obra y sus caminos

El *Discurso de la servidumbre voluntaria,* misterioso en virtud de sus orígenes –comenzó a circular en forma de manuscrito destinado a un pequeño círculo de amigos–, incierto en cuanto a la fecha de su redacción, sería transparente en cuanto al sentido. Presupuesto de lectura hasta aquí universalmente admitido. Si se tratara de Maquiavelo, por ejemplo, sería clásico preguntarse si escribe para que lo lean los tiranos o, a la inversa, para que lo lean aquellos que no saben a fin de ilustrarlos. Pero, tratándose de La Boétie, no hay razón para perderse en conjeturas sobre el sentido de su demostración ni sobre los destinatarios del *Discurso.* Sin equívoco alguno, La Boétie habría escrito del lado de la democracia y a favor del pueblo. Lo prueba la reaparición casi automática del texto, casi anónimo, en cada período crítico de lucha por la democracia contra el Estado autoritario, como si, en este combate secular, el nombre de La Boétie y el recuerdo de su obra tuvieran la función de evocar, o mejor de contener, el núcleo democrático fundamental del cual las luchas en curso extraerían una incuestionable legitimidad. En esta historia de luminosa evidencia, le correspondería a La Boétie el mérito de elucidar el enigma de la servidumbre voluntaria, de sacar a la luz sus arcanos y en una palabra, de enunciar las fuerzas espirituales y materiales que permiten dar cuenta de este enigma, a saber, la costumbre, la mistificación y el interés.

Podría despejarse inmediatamente un sentido unívoco de la obra, sentido que cabría incluir, con fundamento, en algunas tesis bien articuladas, de tal manera que pudieran detectarse los circuitos de la dominación y proceder en consecuencia.

Una vez más, el pensamiento clasificador hizo su labor, procedió a su incesante trabajo de ordenación. Es importante, en

efecto, que el *Discurso de la servidumbre voluntaria* no perturbe: el texto de La Boétie pertenecería pues, y de una vez por todas, a la categoría de los panfletos políticos de inspiración liberal y democrática.

No obstante, se está autorizado a sacar un sentido unívoco de la ausencia de equívoco. Ante esta ausencia de asombro, nace el asombro y no hace más que aumentar ante esa insensibilidad hacia la capacidad de cuestionamiento de un texto que, sabiéndose rechazado de entrada, se despliega perpetuamente alerta, se alimenta de la grandeza del enigma al que se enfrenta. Enigma tanto más fascinante, para el que consiente en prestarle atención, cuanto que se escabulle y se metamorfosea para renacer a partir del momento en el que se cree tener la solución, o poseer la respuesta correcta. El enigma mismo de lo político, llevado a su más alto punto de fascinación: ¿por qué hay servidumbre voluntaria más que amistad?; ¿por qué, traduciéndolo a términos de P. Clastres, existen *sociedades a favor del Estado* más que *sociedades contra el Estado*?

De ahí la ceguera del discurso dirigido a la posteridad, que rehúsa tal radicalidad en el cuestionamiento; y, por parte de los intérpretes, el desconocimiento profundo de una escritura oblicua, cuyos rodeos significan que el que cuestiona no puede contentarse, para zanjar la cuestión, con una localización de los fundamentos reales y empíricos de la dominación.

Para el que desee acoger el cuestionamiento que hace La Boétie en toda su amplitud y reconquistar su irreductible audacia frente a las interpretaciones, conviene explorar los caminos por los que llegó a inscribirse en el Panteón democrático y aprehender cómo ese cuestionamiento, por excelencia destinado a permanecer como tal, fue reducido, domesticado, en una palabra, desarmado. Como si el texto de La Boétie provocara de entrada en cada uno de sus restauradores una conmoción, una inquietud intolerable que su interpretación tendría como tarea apaciguar, acallar inmediatamente. No hay que olvidar que la restauración de La Boétie puede, singularmente, revelar zonas de sombra en la historia “luminosa” de la democracia y devolver la voz a los *enragés* de la historia: aquellos que, interpelados por el Estado democrático, rehusaron poner freno a su negatividad.

Este rodeo, lejos de ser superfluo, conduce, por vías indirectas, a un verdadero análisis espectral del discurso democrático tal como aparece, participando sin saberlo en una empresa más general de encubrimiento de la cuestión política. Se invocaría en vano un acceso directo al texto. De la demostración magistral de Claude Lefort a propósito de Maquiavelo (y cuyo sorprendente alcance apenas se ha empezado a medir en cuanto a todo lo que nos brinda respecto de una historia crítica de la razón política moderna) aceptemos de preferencia el punto de partida: "La verdad es que la obra no sólo se entiende ya de por sí como discurso dirigido a la posteridad, sino que no podemos prescindir de él, que, a pesar de las apariencias, se impone siempre a nosotros, y que, fingiendo ante él una libertad que nos está negada, no hacemos más que incrementar el tributo con el que nos carga esta herencia... Se da también el hecho de que frecuentar los intérpretes... nos introduce en un debate cuyo riesgo, a medida que se precisa, deja entrever con mayor claridad todo aquello que pone en juego la obra".[1]

Por lo tanto, esta edición del *Discurso de la servidumbre voluntaria,* más que dejar de lado esta herencia crítica, elige poner al lector en posesión del discurso dirigido a la posteridad, para que pueda con toda libertad entregarse al juego múltiple de las confrontaciones –confrontación de las interpretaciones, del texto con ellas, del texto con su transcripción a la lengua militante del siglo XIX por Charles Teste, comunista neobabeufista, amigo de Buonarroti– y, al mismo tiempo, volver atrás y preguntarse sobre el sentido de su propia lectura de La Boétie, aquí y ahora. ¿Por qué, en este último cuarto de siglo, aún atrapados en la época revolucionaria, nos vemos atraídos por el texto de La Boétie, llevados a interrogarlo y decididos a oírlo, más allá de las lecturas partidistas, hasta percibir el inconcebible enigma que intenta concebir, que se empeña en nombrar?

El hecho de acompañar el *Discurso* de toda una serie de lecturas es ajeno y resueltamente hostil a cualquier voluntad de cerrazón. Interpelados por el interrogante que nos propone La Boétie y determinados a dejarlo libre para que resuene en su más alto registro, tomamos el partido de una indeterminación fundamental, invitación lanzada al lector para que convierta el

Discurso de la servidumbre voluntaria, en una obra abierta. Si este enfoque, a semejanza del enfoque manierista que proyectaba Montaigne –revelado con tanta inteligencia por Michel Butor– no busca más que llamar mejor la atención del lector hacia el foco central, cree aún más jugar constantemente con el desfase entre las lecturas partidarias y las lecturas problemáticas para que, en esta separación repetida a varios niveles, el lector pueda ejercitarse en medir el territorio que le revela La Boétie; para que pueda percibir, a pesar de sus certezas y contra ellas, la cuestión política como una *terra incognita* aún y siempre por descubrir.

Que este libro, en su recepción, sea, a imagen de su elaboración, un lugar en el que, apartado de todo proyecto de dominación o magisterio, se unan el deseo de saber y el deseo de libertad, que sea un libro *abierto* de tal manera que, más allá de la diferencia de los tiempos y de los intereses de conocimiento, se experimente, en el ejercicio mismo de la lectura, un "interconocimiento" y se esboce, a través de la obra de La Boétie, una experiencia política de la amistad.

El misterio preside los orígenes mismos del texto: remitiéndonos a los eruditos, el texto del *Discurso* conoció, al parecer, primero una circulación restringida entre los hombres libres, aquellos "que jamás se dejan domesticar por la sujeción". Quedarían por precisar los caracteres sociales e intelectuales de este micromedio de humanistas, el más prestigioso de los cuales fue Montaigne. En el umbral de este proyecto, se encuentra, en efecto, la cuestión determinante, para la audiencia histórica del *Discurso,* de saber cuáles fueron las relaciones entre La Boétie y Montaigne. Los principales puntos de referencia son:

— En 1557, encuentro en Burdeos y principio de una amistad tanto más estrecha cuanto que se nutre del sentimiento de ser ambos exiliados de su siglo, romanos o salvajes; esta amistad constante no tendrá fin hasta 1563, con la muerte de La Boétie.

— En 1571, Montaigne publica en París todas las obras de La Boétie, así como los *Vers François de Feu Estienne de La*

Buétie (Versos franceses del difunto Etienne de La Boétie), con excepción del *Discurso de la servidumbre voluntaria.*

— Montaigne reserva, en efecto, la obra mayor de su amigo, el *Discours,* para incluirlo como pieza central en su libro futuro a cuya redacción consagra su retiro. Con gran desesperación suya, partidarios calvinistas lo preceden en esta intención y publican, en 1574, una edición pirata parcial, sin nombre de autor en "Le Réveille matin des François" ("Despertador de los franceses") y después, en 1576, una edición completa con el nombre de La Boétie, en las *Mesmoires des Estats de France sous Charles le Neuvièsme,* con el título de *Contra Uno.* Montaigne debe pues renunciar a su proyecto inicial bajo pena de hacer profesión de fe calvinista y reemplaza, en la primera edición de los *Ensayos* de 1580, el *Discurso* por *Veintinueve sonetos del difunto Etienne de la Boétie.*

Primer malentendido fatal en la historia del texto: el *Discurso de la servidumbre voluntaria* es conocido por el público primeramente como un panfleto con fines estrictamente políticos, susceptible de ser reivindicado por ideólogos calvinistas.

Sobre este conjunto complejo de datos, los eruditos han glosado mucho sin aportar realmente nada nuevo. Mejor retengamos los análisis esclarecedores de Michel Butor en *Essais sur les essais.*

— Es la lectura misma del *Discurso de la servidumbre voluntaria* que hizo nacer en Montaigne el deseo irreprimible de conocer a su autor, como si, en la lectura de la obra, hubiera tenido el sentimiento casi milagroso de un reconocimiento. En la pasión de libertad que comunica este texto, "reconoció" a un alma a la antigua que vibraba con la misma rebelión que la suya.

— Así, se descubre la importancia excepcional que Montaigne concedía al *Discurso* de su amigo para la elaboración de su obra personal. "El libro que Montaigne quiere hacer, y que llegará a ser el primero de los *Essais,* tiene que ser, entre otras cosas, un monumento a La Boétie, su tumba."[2]

— La estructura interna del Libro I de los *Essais,* lo que Butor llama "el enfoque manierista", confirma este gran propósito. El *Discurso* estaba destinado inicialmente a constituir el centro de la obra alrededor de la cual debía ordenarse el

resto. Los dos temas más importantes de los *Essais,* “De la institución de los niños” y los “Caníbales”, hubieran compuesto dos retratos simétricos en relación con el foco principal, al igual que la figura de los tres hermanos en el exilio: La Boétie en el centro con el contrapunto de la de Montaigne y la del caníbal.

Montaigne, al calificar el *Discurso de la servidurnbre voluntaria* como declamación retórica para quitarle todo el alcance, ¿es realmente el censor de La Boétie, como lo afirma la tesis clásica? La calificación de Montaigne ¿no sería quizá más bien un gesto supremo de amistad, inspirado por la voluntad de poner para siempre fuera del alcance de los importunos y de los partisanos un texto que publicaron sin entenderlo, tan ocupados como estaban en forjar, con pretexto de libertad, una nueva opresión? Lo cual nos daría quizás, en cambio, la medida del tan consabido escepticismo de Montaigne, en el que nos veríamos incitados a discernir el rechazo sutil, pero firme, de un exiliado voluntario.

De las precauciones de Montaigne sólo se concluye que, en cuanto apareció, el *Discurso* conoció una difusión pública y una audiencia fuera de toda duda.

Más tarde, y a falta de encuestas precisas, parece que el *Discurso* cayó en un olvido relativo y volvió a tener una circulación subterránea por parte de los “espíritus peligrosos” de la época, libertinos, republicanos o, al revés, por parte de los que, al servicio de los amos, no dejaban de vigilar a los enemigos del poder. Disponemos de tres indicios:

Según Tallemant des Réaux, Richelieu habría intentado conocer la obra de La Boétie y, ante la ignorancia de los libreros, habría pagado un buen precio para que un bibliófilo de la época consintiera en desprenderse de él.

Algunos han creído reconocer en la *Conjuration du Comte Jean-Louis de Fiesque* del cardenal de Retz, impresa en 1665 en París, sin nombre del autor, una inspiración próxima a la de La Boétie.

¿Cómo, en fin, no ser sensible a los acentos propiamente laboecianos que resuenan ya en las primeras páginas del *Tractatus theologico-politicus* (1970)?[3]

A partir de 1727, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* tuvo una difusión mayor, aunque indirecta, asegurada por su

inserción en la mayor parte de las ediciones de los *Essais*. La Boétie permanece, sin embargo, a la sombra de Montaigne: pertenece a la historia literaria.

En dos ocasiones, sin embargo, el texto del *Discurso* vuelve a la superficie en el momento de la Revolución Francesa, si bien es cierto que de manera muy poco significativa. Una primera vez en 1789, después del *Discours de Marius, plébéien et consul,* crítica velada y poco incisiva de la monarquía, y una segunda vez en 1791, de forma incompleta en el *Ami de la Révolution,* órgano monárquico atribuido por error a Sylvain Maréchal.

Más intrigante es la cuestión Marat. ¿Plagió Marat a La Boétie en *Les chaînes de l'esclavage, pu*blicado en Londres en 1774 y reeditado en París a finales de 1792? Numerosos pasajes autorizan a pensarlo, como el capítulo "Le peuple forge ses fers" ("El pueblo forja sus propias cadenas") y como el ejemplo de Ciro que corrompió a los lidios. Poco importa el plagio. Marat era libre de tomar su material donde lo encontrara. Pero más grave era la extraña sordera de Marat por la cuestión de La Boétie y por su novedad. El plagio muestra ser tan reductor como la más mediocre de las interpretaciones militantes. Donde La Boétie propone por primera vez un interrogante, con qué agudeza y con cuántas extraordinarias dificultades, Marat, el pequeño Edipo de la esquina, aporta, ya en la primera página, la respuesta. Respuesta a trancas y barrancas, clásica en exceso y tan poco revolucionaria. "El amor por el dominio es natural en el corazón humano, y, cualquiera que sea el estado en que se lo tome, siempre aspira a imponerse: tal es el principio de los abusos que los depositarios de la autoridad hacen de su poder; tal es la fuente de la esclavitud entre los hombres."[4]

La cuestión queda así zanjada para Marat; no se trata más que de dar la felicidad al pueblo a pesar suyo, contra su estupidez natural. De este modo, la dictadura revolucionaria y las revoluciones desde arriba se asoman con él en el horizonte.

Retengamos de esta primera constelación revolucionaria que allí donde excave el viejo topo, resonará, bien o mal, el nombre de La Boétie.

Sin embargo, habrá que esperar a Lamennais[5] y su edición de 1835 para que el *Discurso de la servidumbre voluntaria* sea

reintroducido con brillo y estrépito en la escena revolucionaria y, desde entonces, de manera constante hasta nuestros días. Así se da la inscripción definitiva de La Boétie en el Panteón democrático y el nuevo estatuto conferido a su texto, el de panfleto de oposición.

Al mismo tiempo, el discurso de la posteridad parece obedecer en adelante a una lógica que funciona sin que él mismo la conozca y ordenarse, más allá de las divergencias de opinión, según dos ejes fundamentales: las lecturas militantes y las lecturas semiproblemáticas. Se inicia a la vez una operación compleja de desvelamiento y de ocultación tal, que sacar al texto de La Boétie del olvido, lleva *volens nolens a* hundirlo en un olvido aún más profundo, el olvido de las cosas esenciales, de aquello que moviliza apasionadamente la atención de La Boétie.

Las lecturas militantes. Con Lamennais se alcanza un umbral desde el que no se puede hacer marcha atrás: ahí comienza de hecho el destino moderno del texto, el que nos concierne *hic et nunc.* Fuerza es reconocer que Lamennais arrancó definitivamente el texto del semisilencio en el que vegetaba y lo sustrajo, sin esperanza de vuelta atrás, a la pasión envidiosa de los eruditos. Además, Lamennais arruinó al mismo tiempo la tesis de la declamación a la antigua, cara a los universitarios que ven disertaciones por todas partes y no juzgan al *Discurso* más que según sus magras cualidades retóricas. En vano Sainte-Beuve intentará reafirmarlo en 1853 y darle *post festum su* expresión clásica, para oponerse al movimiento irreversible de apropiación partisana. ¡Demasiado tarde! Mentalidades poco formadas en la disertación e ignorantes de la antigüedad descubrieron y leyeron el *Discurso* para alimentar su rechazo del presente, cotidiano, del Estado.

1835, la fecha no nos es indiferente. Es muy significativo que el *Discurso* volviera a emerger, en Lyon y París, en el momento culminante de una ola de insurrecciones de nuevo cuño que marcan la entrada en escena del mundo de los proletarios, la irrupción de una nueva figura del incivilizado, del salvaje. De los que, Saint-Marc Girardin, en un artículo famoso de diciembre de 1831, designó como los nuevos bárbaros.

La edición de 1835 inscribe pues el *Discurso de la servi-*

dumbre voluntaria en un nuevo trayecto hasta el punto de que efectúa su unión con el movimiento social moderno. Confrontación inaudita de la cuestión de La Boétie con un nuevo odio al Estado que, a causa de su intolerable presencia, regirá para siempre la lógica de la apropiación del texto, ordenará las exclusiones necesarias, determinará la forma de los nuevos proyectos de tesis de licenciatura. Las lecturas militantes, lo quieran o no, son una segunda edición –para Dios y para los amos– de la historia de los ideólogos calvinistas. Ahí, frente a esta lucha contra la autoridad, contra la civilización, se origina el mecanismo de desvelamiento que genera enseguida un ocultamiento tanto más impenetrable cuanto que se adorna con las apariencias de la restauración.

El "ni Dieu ni maîtres" ("ni Dios ni amos") de los obreros sublevados de Lyon y París traza el límite sobre el que choca el intérprete militante. Grito de guerra contra el Estado, ante cuya alarma la oposición democrática, obligada a formular sus opciones fundamentales, opera la partición entre el nuevo orden social futuro y lo que rechaza fuera de sus fronteras, lo que a su vez designa como inaceptable: el desorden. Frente a esta nueva figura de lo heterogéneo y de lo irreductible, corresponde al intérprete acorralar lo que es heterogéneo e irreductible en el propio texto de La Boétie, y asume la tarea de domesticarlo, de integrarlo en la nueva cultura política en vías de formación, a fin de conjurar lo que en el texto amenaza la legitimidad naciente en sus fundamentos. De una puesta en cuestión radical de la dominación, el intérprete extraería un alegato a favor de la democracia.

Por lo tanto, Lamennais no acoge la cuestión de la servidumbre voluntaria sino para mejor evacuarla, no la recibe más que para transformarla en otra que pertenece a la tradición. Para someter la cuestión (la dominación), La Boétie tiene la audacia de partir de la siguiente pregunta de base: ¿por qué nosotros, gente de abajo, producimos la servidumbre, por qué luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación? Lamennais, no contento con separar al amo del esclavo, con reinstalarlos en lugares separados, se coloca del lado de los amos y no considera más que la cima: ¿cuáles son las vías que toma el tirano para asentar su reino, cuáles son los

útiles de la tiranía y cómo los maneja el tirano? La cuestión de la servidumbre voluntaria se transforma en trivial historia de la tiranía. El tirano vuelve a ser ese sujeto autónomo y omniscente que, en una situación inmediatamente accesible de soberanía, tira de los hilos de la historia y da forma a su guisa a un material inerte y pasivo: el pueblo.

La pendiente de la lectura militante aparece con toda claridad: se encamina casi espontáneamente hacia una visión instrumental que lo lleva tan sólo a realizar un inventario más o menos articulado de los aparatos de la dominación. Tal lectura es víctima pues de una incurable sordera a esa verdad difícil de oír y con la cual, sin embargo, La Boétie pregona sutil y regularmente a lo largo del *Discurso:* ningún fundamento real, ningún fundamento empírico, en una palabra, positivo, está en condiciones de dar cuenta de la servidumbre. La cuestión yace en otra parte, más allá de los resortes empíricos. Después de este rechazo a oír el resto viene dado: de una concepción instrumental del poder sigue necesariamente la tesis implícita de una neutralidad de los instrumentos y el proyecto aparentemente intachable de volver las armas contra los dominadores de turno, de utilizarlos al servicio del pueblo. Las vías de la servidumbre voluntaria son múltiples: ésta nos resulta más que simplemente familiar.

Vermorel[6] no se separa sensiblemente de este modelo: nada en él, en efecto, parece distinguir la identidad del futuro *communard,* firmante del manifiesto de la minoría, a no ser la voluntad de volver a incluir a La Boétie en el movimiento municipal del siglo XVI.

Las lecturas en busca de una solución. Lecturas semiproblemáticas, lecturas mixtas que son propias de intérpretes torturados, desgarrados por un doble movimiento contradictorio: aceptan penetrar en el espacio de reflexión política que les revela La Boétie, pero, como si se aterrorizaran ante los abismos que se abren bajo sus pasos, se ponen enseguida a buscar una solución que les permita abandonar este espacio crítico y reencontrar el terreno firme de nuevas evidencias. Mentalidades más filosóficas que políticas, quieren parar de golpe las tomas de posición partisanas, por el deseo que tienen más de

hablar en nombre de la verdad que en conformidad con su tiempo.

Por lo tanto, acogen la cuestión de La Boétie, pero, más que permanecer en el aspecto negativo y en los continuos interrogantes, más que descubrir lo político como el lugar mismo en que se sitúa el interrogante que plantean los hombres sobre su destino, más que aprehender su enigma, más que ponerse a la escucha, se dejan llevar y desviar por la búsqueda de una "buena solución", como si una solución positiva pudiera ser de tal naturaleza que cerrase el espacio de este interrogante. Interrogante intolerable para el que lo piense sin los parapetos del pensamiento clásico o de la investigación empírica, puesto que necesariamente, tarde o temprano, comprueba que es *interminable,* abocado por naturaleza a la permanencia. A menos, en efecto, de alimentar las peores ilusiones políticas, generadoras de una nueva forma histórica de servidumbre. Los que quieren alcanzar un estado de sociedad sin poder político "propiamente dicho", saben con certeza que tal sociedad, lejos de regular de una vez por todas la cuestión de lo político, se constituiría con la necesidad de enfrentarse sin cesar, puesto que estaría permanentemente movilizada contra la emergencia de un nuevo poder separado, contra la reaparición del Estado. Una sociedad de alguna manera reflexiva que, con incesante capacidad de reflexión, tendería a una autoinstitución continuada y reconocería en lo político, convertido en su problema nodal, el lugar en que se sitúa un interrogante inextinguible sobre su ser social. De semejante sociedad, que rehusara complacerse en la ilusión de estar en grado de superar lo político, podría decirse que practicaría la permanente puesta en cuestión.

Por haber esquivado la intolerable tensión del cuestionamiento laboeciano, las lecturas semiproblemáticas, intentan dar cuenta de lo inconcebible de la servidumbre voluntaria y pretenden destacar en ella las condiciones de su posibilidad a la vez que las condiciones de su supresión. Escapatoria que es, sin embargo, posterior a una confesión. La fuerza de estas interpretaciones no procede, en efecto, de que sus autores hayan sabido discernir en el *Discurso* el auténtico objeto de su pensamiento: ni el tiranicidio, ni una crítica de la monarquía, ni un

anuncio de la democracia, sino, más simple y fundamentalmente, la política como tal. Si P. Leroux [7] se dedica a distinguir la dominación de la explotación, si S. Weil[8] afirma la necesidad de pensar la política como algo irreductible al efecto de una instancia exterior, si Landauer concede prioridad a la lucha de los hombres contra la violencia del Estado moderno, cada uno de los intérpretes se cuida bien de atraer la atención sobre lo que La Boétie inaugura, es decir una crítica de la dominación.

Son, además, lecturas poco corrientes, por el lugar del todo excepcional que conceden a La Boétie en la periodización del pensamiento político. A los ojos de Leroux, La Boétie constituye la figura anticipada del anti-Hobbes, del que, en su rechazo del Estado, deshace por adelantado todas las justificaciones de las cuales el *Leviatán* intentará prevalerse y que, apuntando hacia un más allá indeterminado de la dominación, designa los límites de los teóricos para quienes es primordial la necesidad del Estado. Landauer, al mismo tiempo que saluda en La Boétie el "microcosmos de la revolución", lo inscribe en una historia oculta de la libertad, historia subterránea de la oposición a la gran Revolución de Estado europeo la cual, tan pronto empezó el movimiento de edificación de ese Estado democrático, no cesó de manifestar su insatisfacción, denunciando como un medio de reemplazo transitorio lo que se hacía pasar por una encarnación acabada de la perfección política, por el fin de la utopía.

A causa de la elección muy particular que hace de La Boétie –espíritu solitario, con mucho más avanzado de los que lo sucederán– sólo Landauer, iluminado para ello por una escritura poética, tiene la audacia de dejar la cuestión de la servidumbre voluntaria en suspenso, de recogerla para hacer de ella la trama de la revolución, "este estado de pérdida, esta busca". Prendados de la genialidad de La Boétie, pero deseando escapar a la influencia de un negativismo radical, tanto S. Well como P. Leroux tienen prisa por concluir. Leroux tiene buen olfato teórico: avisado de que la servidumbre voluntaria tiene que ver en su trasfondo con la institución de lo social (así se puede dar cuenta de la monarquía, imagen paródica de la libertad humana), pretende sin embargo denominar al verdadero *Contra Uno*, al fin descubierto, a saber, la Tríada. En una

palabra, convierte la utopía negativa de la "amistad", en una organización positiva. El análisis del concepto de fuerza sería, si diéramos crédito a S. Weil, la vía por la que nos dirigiría La Boétie: proponiendo una oposición abstracta entre la fuerza fulgurante del pueblo rebelado y las exigencias de orden organizativo del trabajo cotidiano, logra sustraerse a la extrañeza que conforma el problema, situando en tiempos diferentes autonomía y heteronomía, procediendo a la disyunción temporal de lo que, en la institución continuada de la sociedad histórica, no podría ser desglosado, la inconcebible servidumbre voluntaria. De la lucha de La Boétie por la no-mentira, no sabe más que la desencantada aceptación de un reformismo antiautoritario.

Ahí se urde la extraña distorsión que marca el destino de La Boétie, a la vez tan conocido y tan desconocido.

¿No habrá en ese "mixto" entre saber y no-saber una analogía con el problema al que da nombre, igualmente tan conocido y tan desconocido? Esa clase de verdad que se cree desde siempre saber en el movimiento privilegiado en el que nos es revelada. La servidumbre voluntaria es, en cierto modo, lo ya sabido desde siempre y lo nunca realmente pensado de la reflexión política.

En alguna parte, el destino de La Boétie se confunde con el estatuto de la cuestión a la que presta una incomparable voz.

Lo que los textos de Lefort[10] y Clastres[11] intentan hacer es arrancar a La Boétie de este desconocimiento, testimoniar que, en cierto modo, no se ha interrogado nunca realmente su *Discurso*. Ambición fundada en el hecho de que no tiene origen en la voluntad fútil, de distinguirse, ya sea para desbaratar una astucia de La Boétie, ya sea para descifrar unos elementos crípticos que revelarían un mensaje esotérico, sino en lo que se desprende espontáneamente de los puntos de vista en los que ellos se colocan para entablar una relación inédita con la obra.

Montaigne lo sabía, con un saber que permaneció secreto; existe una relación indisoluble entre La Boétie y su hermano de exilio, el caníbal: un mismo asombro los sobrecoge ante el espectáculo de la obediencia. Clastres, a causa de su trato frecuente con sociedades salvajes, salva finalmente del olvido este vínculo perdido, ignorado, al mismo tiempo que revela la úni-

ca escala histórica con la que se hace al fin posible oír la palabra de La Boétie. En efecto, no se lo ha leído siempre más que armado con la lógica propia a las sociedades estatales. Clastres reintroduce el *Discurso* en una historia de dos dimensiones, la de las *sociedades a favor del Estado* confrontada a la que es milenaria, la de las *sociedades contra el Estado*.[12] Gracias a haber remediado este olvido fundamental, La Boétie escapa a la lógica que producen las sociedades estatales, como si, en su extrañeza, resonara finalmente el eco extremadamente lejano de las sociedades contra el Estado, inaudible para un civilizado que no hubiera hecho el rodeo de la etnología.

¿De qué manera, sin la "revolución copernicana" que intenta P. Clastres, nosotros, que estamos después del Estado, podríamos oír a alguien que habla como si estuviera aún antes del Estado?

Con Lefort se opera un desplazamiento hacia el propio movimiento del texto. Además, para efectuar este desplazamiento, no hay que permanecer sordo aquí y ahora a la opresión. Es por haberse interrogado incesantemente sobre las figuras de la servidumbre deseante en nuestro siglo (en los artículos de "Socialisme ou Barbarie" recogidos en *Eléments d'une critique de la bureaucratie,* Ginebra-París, 1971), es por haber dicho cómo la lucha de los dominados de nuestro tiempo se ha vuelto contra ellos con el surgimiento de una nueva máquina de opresión, cómo, bajo la forma del totalitarismo burocrático, el pueblo ha llegado a ser su propio enemigo, es por haber trabajado en esta línea, en un redescubrimiento de lo político, contra el quietismo y la ceguera del pensamiento marxista, que Claude Lefort está en plena disposición de recibir el impacto de la cuestión de la servidumbre voluntaria y de no escabullirse de ella. Por haber descubierto, a propósito de Maquiavelo, en una obra de desvelamiento del fundamento de lo político, la exigencia de practicar una forma de escritura particular, Lefort presta una atención extrema, como nadie antes que él, a los medios de escritura esgrimidos por La Boétie para denominar a su objeto. Una escritura al servicio de la libertad. Escritura oblicua, que lleva en ella el reconocimiento de que no hay un lugar privilegiado desde el que pensar lo político. Como rechazo de cualquier proyecto de dominio de lo social, esa escritura

es, en su propia práctica, invitación a la libertad, o más aún, incitación sin fin a la invención histórica. Las escrituras dogmáticas jamás sirven a la libertad. Por haber denunciado finalmente el repliegue de lo político sobre lo económico, y cómo la dominación se impone y se proyecta sobre unos fundamentos que le son extrínsecos, por haber postulado la irreductibilidad de lo político, Lefort, lector del *Discurso,* puede designar en La Boétie la preocupación propiamente filosófica por librarse de un acceso empírico a la cuestión social.

Ambición tanto más fundamentada cuanto que a su término enuncia que nadie puede pretender aportar una lectura definitiva del *Discurso, cuyo* proyecto de apropiación ideológica pasará siempre a ser ridículo. Devuelto a su indeterminación, el texto del *Discurso* se abre para nosotros. No podemos por menos que constatar en relación con los que nos precedieron que hoy leemos el texto de La Boétie con ojos nuevos. ¿No es acaso una pregunta sobre nuestro presente a la que nos remite esta lectura? ¿No es al igual que un revelador de la novedad de nuestro presente cómo el *Discurso de la servidumbre voluntaria,* por la novedad extraña que nos depara, actúa sobre nosotros?

Por lo tanto, este rodeo por las lecturas múltiples toma sentido para el que reconoce en La Boétie, como lo hace Landauer, un explorador sin par, con mucho más avanzado que los que lo sucederán.

Así se percibe de dónde nos habla hoy La Boétie: allá del discurso político que se ha constituido en la historia reciente del capitalismo. Nos reunimos con él en este punto crítico que siempre está por volver a plantearse y desde el cual está por romper con las ilusiones de todo lo que desde hace más de un siglo se ha dado como proyecto de libertad. Al volver nuestra atención hacia La Boétie, lo que emprendemos es una nueva travesía destructiva del espacio del discurso político democrático y revolucionario. Lo descubrimos agotándose bajo todas sus formas en dar cuenta de la cuestión que La Boétie sacó a la luz. En sus múltiples ingenuidades, cuando cree que la época de la solución ha llegado, en su rebajamiento del problema, desvela su incapacidad profunda para tomar a su cargo hasta el límite la cuestión social. El *Discurso* ejerce una función críti-

ca incomparable sobre las palabras de aquellos que se lo apropian: creen sujetarlo, pero los marca secretamente de nulidad, o revela a la luz del día sus límites.

Muy hacia acá en el tiempo, La Boétie apunta para nosotros a un más allá de la verdad política.

La Boétie, el antiideólogo extramuros: ni demócrata, ni tan sólo libertario, La Boétie es de la raza de los que acechan. Volviéndose hacia nosotros. "¿Es esto vivir?", pregunta. Es el vigía, ligeramente a distancia, pero en nada apartado de las luchas de la ciudad, que quiere no ser ciego en el momento en el que el deseo de libertad se convierte en su contrario, el momento en el que se forja una nueva servidumbre deseante. Es el vigía que lanza "la pregunta intimidatoria" entre todas, retomada en nuestros tiempos por dos poetas en busca de libertad: *¿Quién vive?*

El *Discurso* y su tiempo: La historia leída en la obra

La cuestión de La Boétie nos toma en el presente, y esto, antes que nada, es lo que nos importa.

¿Pero quizá nos obliga, además, a mirar con otros ojos el tiempo en el que fue escrita? Puesto que, a fin de cuentas, ésta es una obra que, en tiempos de religión –de la cual, por ejemplo, un L. Febvre pudo subrayar, a propósito de Rabelais, hasta qué punto obstruía los espíritus–, tiene la audacia de hablar de la sociedad sin referirla jamás a la voluntad trascendente del creador. No se trata tan sólo de que guarde silencio sobre este punto, sino que imposibilita relacionar el orden político establecido con una intervención divina cualquiera.

Ésta es una obra que, por añadidura, arranca radicalmente el hecho social de la idea de un fundamento natural; que, colocando la servidumbre en el corazón del enigma de lo social, la convierte en un monstruo que escapa a cualquier ley de la naturaleza. La sociedad como servidumbre: un innombrable cuya explicación ninguna regla del universo puede dar. Es capital insistir: el avasallamiento, tal como intenta aprehenderlo La Boétie, no está simplemente en el orden de los hechos. No es

ese dato positivo a partir del cual se establece el primer principio de la física de las sociedades.

No es concebible más que como *intruso,* como "desventura", o como "enfermedad", mortal, quizá, pero en absoluto congénita. No puede, por otra parte, pensarse ni proponerse más que bajo la forma de una cuestión permanente en la vida social, al menos, y en el peor de los casos, para unos pocos hombres –los consagrados a la *amistad* por excelencia– y sean cuales sean las circunstancias.

Es una obra, en fin, que separa el comportamiento político de cualquier fundamento antropológico y que obliga, contra la tendencia del pensamiento clásico, a considerarlo en su especificidad, en su singular especificidad. Ante la servidumbre, una explicación de tipo psicológico se desvanece, tanto si apela a la diversidad de las motivaciones individuales –muchos cobardes, pocos valientes–, como si busca una ley universal del deseo. "Este deseo, esta voluntad, es común a los prudentes y a los indiscretos, a los valerosos y a los cobardes; todos desean todas las cosas que, adquiridas, los harán felices y contentos. Una sola debe mencionarse, y es que no sé cómo la naturaleza ha desprovisto a los hombres del deseo de desearla. La libertad es siempre un bien tan grande y tan placentero... Los hombres no desean... la libertad únicamente..."

La voluntad de servidumbre es lo que se define como no obedecer a la regla general de las acciones humanas.

Para La Boétie, ni divina Providencia, ni derecho natural, ni naturaleza humana. ¿Qué es, pues, lo que, en su tiempo, puede sostener tal manera de interrogar a la sociedad, liberada en cierta forma de antemano de los obstáculos futuros de la reflexión política, despejada de antemano de los grandes principios de los que el pensamiento se desprenderá dos y tres siglos más tarde al calor de las revoluciones?

No cabe duda, por otra parte, de que debemos a este singular desplazamiento del *Discurso de la servidumbre voluntaria* en relación con las categorías en las que la tradición ha alojado la cosa política, la sorprendente impresión de familiaridad que nos invade a partir del momento en que hacemos una lectura ininterrumpida. Nos descubrimos a nosotros mismos en una

proximidad con el Dis*curso* que atraviesa los siglos. Pero ¿cómo concebir esta extraña modernidad en *su* siglo?

Quizás haya que dar la vuelta aquí a los términos del procedimiento que suelen adoptar los historiadores, que consiste en insertar a toda costa una obra en lo que saben de su época para que ésta la englobe. Se cree así poder delimitar el alcance del escrito inscribiéndolo en la perspectiva que dictan los hechos. Así se cree incluso poder asignar sus límites a lo pensable de un tiempo y decretar la existencia, entonces, de ese impensable (el ateísmo, por ejemplo) porque el siglo (religioso) así lo requería. ¿Por qué, por el contrario, no interrogar los hechos a partir de las perspectivas abiertas en el seno de lo escrito? ¿Por qué no preguntarse por lo que podía ser el siglo dada que así era su obra? ¿Por qué, una vez liberada, la potencia de una reflexión no sería material histórico y ocasión para una nueva interrogación sobre el tiempo que la vio nacer? ¿Por qué, tomando absolutamente en serio un trabajo de pensamiento en toda la fascinante fuerza de novedad que a distancia ejerce sobre nosotros y preguntándonos sobre las condiciones que la permitieron, no descubriríamos una dimensión olvidada, nunca tomada en cuenta, o hasta aquí velada, de la época en la que surgió?

¿Y no es éste el trabajo al que nos invita, de manera privilegiada, una lectura atenta de La Boétie? Esta obra sacude los cimientos de lo que creíamos saber de los límites de su tiempo. ¿Acaso no nos hace señas para que descubramos un universo de pensamiento desconocido? ¿No es al descubrimiento de un nuevo siglo XVI a lo que nos incita la virulencia siempre actual del *Discurso*? Gracias a la libertad del lenguaje en el que se exponen, los interrogantes sobre la servidumbre también convocan al historiador.

Cualquier intento de apreciación de la obra de La Boétie topa con un hecho: la gran sublevación de la gabela en Guyana. Ya para De Thou, por ejemplo, bajo el golpe de la despiadada represión que la siguió, fue cuando se elaboró el *Discurso de la servidumbre voluntaria*.[13] Retengamos la indicación: podía tener sentido, para un hombre de la época, tan ilustrado como informado gracias a contactos con testigos directos (y señaladamente ligado con Montaigne), el relacionar el *Discurso* con

la historia inmediata, bajo la forma de este gran movimiento popular quebrantado por la represión del Estado. Sea cual sea la exactitud de esta opinión, señalemos que coincide en alguna parte, en el plano cronológico, con lo que sabemos con cierta seguridad de la elaboración del texto. Sus alusiones a Ronsard, Du Bellay, Baif, obligan en efecto a pensar que ha sido al menos revisado y rehecho entre 1552 y 1553, o sea, *después* del levantamiento campesino y de su aniquilamiento. Tomemos la posterioridad como establecida. Y no tengamos por menos probable que La Boétie haya tenido al menos en la mente el recuerdo de un hecho, incluso si no escribió en relación íntima con él, que, por añadidura, según lo confirman todos los testimonios, marcó profundamente los espíritus. Mal se concebiría el olvido de una gran revolución, próxima en el tiempo y vecina en el espacio, que cuestiona el deseo de libertad del pueblo, o su ausencia.

¿Es éste otro vano esfuerzo, como los que denunciábamos, por encerrar el texto en los límites de lo conocido? No, por el contrario, es una investigación negativa para liberar la idea de las evidencias cómodas, para mostrar que se trata de entender otra cosa que lo que sugiere el sentido común y lo que dictan unas categorías preconcebidas. Esto es lo que impide comprender *servidumbre* como *pasividad:* la servidumbre del pueblo, no puede definirse a partir del hecho de que ignora la insurrección y de que no siempre conoce la sublevación. El pueblo se subleva y, de cierto modo, no acaba de sublevarse. Pero la cuestión de la servidumbre está desfasada en relación con las virtualidades de la sublevación. Hay que llegar a pensar que la servidumbre habita aún el momento de la revuelta y que, a lo largo de su trayectoria, están siempre unidas. La servidumbre permanece en el interior del movimiento que quiere producir la libertad. El verdadero gesto de ruptura, del que nacería la libertad, no tiene lugar y en ello reside el enigma. "[Del tirano] podéis liberaros, si intentáis, no libraros, sino querer hacerlo. Debéis estar decididos a dejar de servir, y seréis libres. No pretendo que lo acometáis o lo demoláis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo, y lo veréis, cual un gran coloso al que se le hubiera despojado de su base, desplomarse y romperse por su propio peso." Nos ha sido, a nosotros, necesario aprender más

que el fracaso del levantamiento para romper una servidumbre que continúa asediándolo: la capacidad de las revoluciones para producir una nueva opresión, tanto más temible cuanto que se ha conformado y forjado en las aventuras de la libertad.

Es una voz única la de La Boétie, que nos dice que la cuestión de la servidumbre voluntaria no se reduce a la del amor a la dominación. La servidumbre no es la aceptación ciega y franca del orden establecido; lo contrario de la servidumbre no es simplemente la sublevación que sacude regularmente el orden establecido. El pueblo es tan capaz de odiar la dominación y combatirla como de consentir su imposición. Es sobre este desdoblamiento, sobre esta articulación, sobre este vínculo interior del deseo de sublevación y de la voluntad de servir, que se trata de centrar la atención.

De Thou, por otra parte, no fue el único en relacionar el *Discurso* con la sublevación de Guyana. El propio Montaigne, discreta y sutilmente, no hace otra cosa cuando sitúa la redacción del *Discurso* en los dieciocho años de La Boétie. Tenía dieciocho años en 1548... Esta indicación no podía sin duda ser comprendida más que por los pocos que conocían la biografía del personaje. ¿Pero acaso no eran los mismos a los que se dirigía inmediatamente La Boétie, ese mundo estrecho en cuyo seno circulaba el *Discurso* cuando Montaigne lo conoció y probablemente el mundo de aquellos en quienes pensaba La Boétie al hablar de las mentes rigurosas que siempre sabrán odiar la tiranía? Quizá no deba prestarse intención particular alguna a Montaigne. Pero la indicación no deja, por otra parte, de ser elocuente: es buscando en el fondo de su memoria como consigue Montaigne asociar la obra de su amigo con el importante hecho que nadie puede olvidar debido a su trascendencia. Y cuando, en una última corrección (en el ejemplar de Burdeos de los *Ensayos),* sustituyendo dieciocho por dieciséis años, determina la fecha de elaboración del *Discur*so en 1546, ¿acaso no es para disimular una coincidencia demasiado elocuente en el tiempo y porque quería, por otra parte, eliminar con ello todo valor de autenticidad a la utilización militante del texto por parte de los protestantes? Quizá porque aún la gente recordaba que en aquellas grandes jornadas del furor

campesino, "las tropas insurrectas no hablaban mas que de libertad", como lo escribían los magistrados municipales de Poitiers al rey Enrique II.[14]

Ésta no es una sublevación cualquiera. Sobre ella, dejamos hablar al historiador: "Por su fecha, por su amplitud, por su gravedad también, por la impresión que deja, a través de los recuerdos de los testigos y los relatos de los cronistas en la conciencia provincial, la sublevación de las comunas de Guyana contra la gabela en 1548 escapa a las fronteras de la historia de un lugar y de un tiempo. Adquiere un valor de modelo histórico y merece que se elija adivinar, a través de los acontecimientos particulares, el esquema fecundo de una gran familia de disturbios colectivos. En efecto, la sublevación de 1548 fue la *primera* de un largo ciclo de sucesos análogos."[15] Algo empieza: la resistencia campesina a la influencia siempre más poderosa del aparato monárquico que las reiteradas exigencias fiscales hacen súbitamente sensible. La opresión cambia de figura, la protesta rompe con el estilo clásico de las revueltas antiseñoriales para ensancharse hasta las dimensiones de una sublevación contra el Estado. El campesino se designa un nuevo enemigo: Leviatán.

Precisemos y disipemos cualquier equívoco. No se trata de buscar en la sublevación de la gabela una primera formulación de la ambición radical del movimiento revolucionario moderno, la abolición del Estado. No se trata, en segundo lugar, de relacionar la reflexión de La Boétie íntegramente a la insurrección, como si se convirtiera en su pensador y hablara en su nombre –una especie de Marx del campesinado–. El movimiento campesino no es sin duda iconoclasta: está impregnado de religiosidad y fundamentalmente arraigado al pasado. Pero hay que reconocer en esta defensa de la tradición, *con peligro de sus vidas,* una aspiración verdadera a la libertad. Hay que saber medir la fuerza incomparable de desvelamiento que vehicula esta insurrección retrógrada por lo que hace al Estado, de su verdadera naturaleza y del poder de opresión que éste conlleva. Y, en la obra de La Boétie, no es la voz de los campesinos la que hay que esforzarse en oír, incluso si se admite que su voluntad de libertad ha podido iluminarla acerca de su propio deseo. Hay que seguir el esfuerzo de un pensamiento al que la

historia revela nuevas vías y que encuentra en el desciframiento perspicaz de este gran signo de su tiempo –el levantamiento de los campesinos contra el Estado– el medio de denominar el enigma de la sociedad: la servidumbre voluntaria.

Es cierto, pues, que la sublevación campesina es a la vez negativa y conservadora. Negativa: no propone una nueva forma del vínculo social. Conservadora: se atiene a la defensa del antiguo mundo. Lo que la motiva, en cierto modo, es el odio a la novedad. Subrayando la importancia de este rasgo para la comprensión de la hostilidad popular por la gabela, Bercé escribe: "Los recaudadores de la gabela no son sólo llamados malvados. Se los tilda de inventores. Enumerando los abusos del gobierno provincial, que deben ser suprimidos, las gentes de las comunas empiezan cada artículo de su catálogo repitiendo *otro invento..., otra innovación...* Los rebeldes no rechazan los impuestos, sólo rechazan más impuestos. Los recaudadores de la gabela son detestables porque sus procedimientos no responden a las costumbres, a la tradición, a los usos inmemoriales que modelan los gestos y la vida de cada cual. Las innovaciones, los cambios, están cargados de desgracias para las pobres gentes. De un hecho considerado odioso, se dice que *el pueblo lo encontraba extraño y nuevo.*[16] Es al pasado hacia el que se vuelve la esperanza campesina. Por otra parte, quizá por este cauce se introduce la utopía en el movimiento. No olvidemos que la guerra de los campesinos no está lejos cuando estalla la sublevación de Guyana, y alguien se ha preguntado sobre la eventualidad de una propaganda protestante subterránea en la inspiración de los insurrectos.[17] Un eco lejano de la "buena nueva", predicada por Thomas Münzer, pudo haberlos alcanzado, y el anuncio de la restauración del tiempo en el que, cuando Adán cavaba y Eva hilaba, no había ni nobles ni amos, pudo configurar su esperanza.

No cabe la menor duda de que la sublevación campesina fue conservadora. Pero es en la radicalidad misma de su conservadurismo donde debe leerse toda la aspiración a la libertad que vehicula. ¿Qué quiere conservar, qué se dedica a preservar? El espacio *libre,* la esfera *autónoma* de la comunidad familiar y de la población, que, de manera señaladamente universal, las antiguas formas de dominación estatal siempre de-

jaron subsistir y que sólo el Estado occidental moderno se ha empeñado en destruir. De la China a los Andes, los antiguos imperios engendraron sin duda máquinas estatales, en otro aspecto aún más aplastantes que las secretadas por las monarquías europeas del siglo XVI. Pero este aparato burocrático que se edifica en la cabeza de la sociedad deja en la base perdurar un mundo separado del Estado, incluso un mundo anterior al Estado en muchos de sus aspectos. La ambición del Estado moderno, tal como encuentra precisamente sus cimientos estables en la Europa del siglo XVI, es otra por completo. No controlar desde arriba y, a distancia, la sociedad para extraer de ella el excedente económico, sino penetrar literalmente la sociedad, introducirse en sus articulaciones más finas, hacerse dueño de sus engranajes más íntimos. Reglamentar, codificar, redefinir, cambiar, modernizar. "Civilizar", dirán los grandes agentes ilustrados y los celosos servidores. Romper, pues, esta base, o este núcleo más arcaico, en el que se conservan antiguos modos de pensamiento, gestos milenarios y, sobre todo, un gobierno de la pequeña comunidad que, mediante la tradición, continúa conjurando en su propio seno la diferencia entre los que mandan y los que obedecen. El Estado por todas partes, la autoridad próxima por todas partes; incluso allí donde subsistía algo de una muy antigua libertad: así se esboza el horizonte social a partir del momento en que se afirma plenamente el proyecto estatal. El horizonte puede estar muy lejano. Pero no por ello es menos discernible. No nos llamemos, pues, a engaño. El pretexto inmediato de la sublevación no puede ser más que fiscal. Un examen más profundo revela ya, detrás de la defensa de los intereses, el odio a una innovación que significa siempre un aumento de presión sobre la clase "popular", el odio también en la persona del recaudador de la gabela, del intruso que hace sensible la voluntad de inquisición de un poder hasta entonces lejano. Más allá del peso del impuesto y de la presión administrativa, es lo *nuevo* lo que se teme, lo nuevo de un Estado del que se presiente que no va a dejar de producir siempre más novedades. Lo que se pretende condenar por medio del levantamiento es el papel de un aparato de poder imposible de confundir con la vieja figura real del poder.[18] El proceso acaba de iniciarse. Será lento, oscuro y complejo. Pero ha

quedado ya fijado lo que se pondrá en juego. La resistencia de los campesinos se convierte en resistencia a la penetración del Estado y a su proceso modernizador. A su defensa de lo arcaico –la lucha contra el Estado– hay que devolver su sentido de defensa desesperada de la libertad.

Vana ironía, por consiguiente la de esos historiadores conservadores que se alegraron demasiado pronto al mostrarnos –con toda la razón– el apego al pasado de las masas campesinas y su poca afición, incluso en los momentos de pasión insurreccional, por el progreso mediante la revolución. Pero, por otra parte, incomprensión chata la de los heraldos de la modernización que desplazan, con una lágrima de pesar, esa sangre inútilmente vertida por una causa perdida a las pérdidas y ganancias del justo curso de la historia. ¿Qué aspecto habrá decididamente asumido para sus fanáticos la marcha de la revolución antes de llegar a su concretización final en los carros de guerra soviéticos? Contra el amor por el orden, contra la sed retrospectiva de represión, queda al menos como salvable la memoria de las insurrecciones campesinas. La interrogación sistemática y la revaluación del sentido de este largo *rechazo* del campesinado quedan en lo esencial por replantearse. Destacamos en esta vía, un trabajo muy notable: el de J. Meyer sobre el movimiento de los cristeros mexicanos.[19] Pero es sobre la Vendée por ejemplo que una investigación más profunda debiera ser continuada. Se abre ahí ciertamente una de las direcciones actualmente más fecundas de la indagación histórica.

Lo que se llega a poner de esta suerte en cuestión a través del movimiento social, en cuya proximidad se escribió el *Discurso,* nos designa la fuente de la nueva reflexión política que sale a la luz y cuya novedad nos sorprende cuatro siglos más tarde. Nueva sublevación, sublevación de nuevo cuño contra un Estado nuevo, cuyas ambiciones totalmente inéditas quedan de golpe reveladas. Nuevo pensamiento, pensamiento contra el Estado, al que el Estado revelará, sin embargo, el objeto sociedad y lo inconcebible en la sociedad.

¿Qué ha podido abrir el espacio del cuestionamiento de un La Boétie, si no la afirmación del nuevo poder reivindicado por los poderosos, que se manifiesta mediante la localización

de la fuerza en la sociedad? Es en la constitución del Estado moderno donde encontramos las condiciones que posibilitan la reflexión moderna sobre la política.

Es indispensable señalar, por otra parte, que, a causa de su posición social, La Boétie se ve comprometido en este ascenso del Estado en su acción directa, y de una manera muy distinta a la de simple espectador del enfrentamiento del campesino con los agentes fiscales. Nació burgués, de padre oficial, y fue parlamentario. Pertenece, dicho de otra manera, a esa capa social urbana que el proceso de crecimiento estatal descuartiza y divide. El espíritu de empresa por una parte, y la razón administrativa por otra. El libre gobierno de las ciudades, para mantenerse en la medida de lo posible, por una parte; y, por otra, la posibilidad de acceder a cargos del poder en el interior del aparato monárquico. Hay también una oposición burguesa a la ampliación de la autoridad real, una defensa de los derechos democráticos conquistados en el marco urbano y amenazados por la acometida del gobierno central.[20] Estamos en tiempos de la Reforma y es, en parte, como se sabe, a través de la Reforma cómo se expresará en toda su amplitud esta oposición. Este dilema, este rechazo, los toca La Boétie de más cerca.[21] Toca la cuestión del Estado por todos lados, en el acontecimiento espectacular que moviliza los sentimientos como en la experiencia cotidiana de su medio. Por todas partes, la figura de la dominación radical toma la delantera de su reflexión.

Una vez más la prudencia se impone: no se trata de hacer de un embrión de monarquía absoluta un pariente próximo de nuestros actuales Molocs totalitarios. Pero sí de apuntar un comienzo radical que es suficiente como para hacer bascular lo pensable, por limitadas que queden las realizaciones. Es el *principio* del Estado, en lo que comporta de nuevo, al que apuntamos y a lo que nos permite entrever. Así pues, captamos el signo de una discontinuidad capital en el principio del Estado en el siglo XVI con la emergencia de un nuevo discurso social: la ideología.[22] Pues el Estado moderno es el Estado de la ideología, en el sentido auténtico del término, es decir, de una explicación de la sociedad tan imaginaria por un lado y, por el otro, tan destinada a la ocultación como la explicación religiosa, pero, a diferencia de ésta, dando cuenta de la sociedad a partir

de ella misma. Con la ideología, la razón de lo que aquí constituye nuestro mundo común no ha de buscarse más que aquí. Las causas de lo social se remiten todas a lo social. El Estado moderno es el Estado que se libera de toda garantía extrasocial y libera a la sociedad de cualquier justificación. Es en este sentido el Estado de la omnipotencia, el Estado que puede asignarse como tarea la de tomar a su cargo una totalidad social que es toda suya, que no depende más que de él. El Estado que pretende recobrar la sociedad en su conjunto, el Estado omnipresente en la sociedad. El Estado transformador por excelencia, el Estado productor de la sociedad y, en su expresión última, *el Estado revolucionario*.

Nueva forma de poder que engendra un nuevo espacio de conocimiento. La afirmación del Estado incluso cuando ésta no hace más que germinar, a partir del momento en que se apoya sobre este fundamento, es la afirmación de un *saber* posible de la constitución de la sociedad por sí misma. El Estado es siempre secretamente ateo. No cree en la obra divina. Tiene buenas razones para no creer más que en la suya. Y, si se apodera de la religión, es para finalmente destruirla. Un día deberá abolirla para establecerse del todo él mismo. Ni Dios ni naturaleza por encima de él, nada en las leyes de la sociedad que esté eternamente destinado a ser respetado. Ningún límite a su derecho de cambiar. Omnipotente y productivo, expresa por todas partes el artificio y la marca de una creación en la comunidad humana. Incluso en el sujeto humano: ningún paro en la fabricación social por encima de la intangible naturaleza psicoantropológica que dictaría sus exigencias a la institución. El hombre del Estado será el *hombre nuevo*. Bajo el efecto de esta negación en marcha de la naturaleza, en esta anulación de cualquier trascendencia que no sea la del Estado mismo, surge un nuevo modo de explicación de la comunidad política. Lo social, en tanto que tal, se hace pensable. El Estado, al imponerse radicalmente a la sociedad, impone otro pensamiento de lo social.

Así, creemos, el gran acontecimiento al que nos remite la enigmática libertad del *Discurso,* en su manera de decir la cosa social, es el nacimiento de un tipo de Estado sin precedente. Es a una ruptura en el gobierno de los hombres hacia donde apunta

la invención del pensamiento. Ruptura también hasta aquí muy poco cuestionada quizá por estar velada por nuestra evidencia del Estado. ¿No es él el que inspira el secreto prejuicio según el cual no habría ruptura en la historia del Estado, sólo un crecimiento continuo, lento o rápido, pero inexorable, puesto que todo responde desde siempre a su influencia?[23]

Dicho esto, es un surgir sin futuro el del pensamiento del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. No solamente en su contenido, sino también en las categorías que pone en juego, o más exactamente en su manera de escapar a categorías que serán pronto clásicas, que encontrarán pronto su formulación más clásica. Rápidamente, en efecto, y sin ser compartido a partir del principio del siglo XVII, es otro pensamiento muy distinto el que se impondrá en materia política alrededor de las monarquías absolutistas: un pensamiento del derecho natural, un pensamiento dedicado a definir el fundamento ontoteológico del orden humano, todo ello arraigado en una antropología naturalista. ¿Por qué este encubrimiento en el mismo momento, o casi, de la emergencia?

Un paralelo chocante se impone en este punto con el destino de la reflexión histórica del siglo XVI francés, tal como lo iluminó recientemente G. Huppert en una obra apasionante. Nos permite ver el surgir de una auténtica crítica histórica, cuidadosa con sus fuentes, destructora de los relatos legendarios del origen, que rompe con la teoría providencial de la historia universal y que ataca la idea de un derecho natural en nombre del historicismo.[24] Sin duda alguna tenemos ahí el doble exacto, en el campo de lo histórico, de la corriente de ideas representada por el *Discurso* en el campo de lo político y la confirmación del hecho de que hay un proceso intelectual de conjunto que afecta a todo lo que tiene relación con el pensamiento de la sociedad. Ahora bien, constata Huppert, el siglo XVII vuelve a todo lo que supo apartar la corriente histórica del XVI y lo borra literalmente –como borra el cuestionamiento político del que da testimonio ejemplar un La Boétie–. Y es el siglo XIX el que reinventará tanto la historiografía como el historicismo –de la misma manera que reabriría, por decirlo escuetamente, la cuestión social en su lenguaje propio–.

Todo sucede como si el nuevo orden estatal, que se estable-

ció firmemente en el siglo XVI, no hubiera podido estabilizarse y consolidarse más que encubriendo los interrogantes que en el tiempo de su constitución había hecho nacer.

Es a lo que, a propósito de otro autor, fue saludado como "el nacimiento de la ciencia política" a lo que hay que relacionar el *Discurso de la servidumbre voluntaria.* El cotejo de La Boétie con Maquiavelo se impone, en efecto, como lo muestra aquí mismo Claude Lefort. Uno y otro, los únicos en su siglo en tratar propiamente de lo político, y cuán elocuentes en su aislamiento, sacan las consecuencias radicales del surgimiento de una figura inédita de la dominación y hablan a la vez con miras al porvenir. En una y otra obra, se realiza el desprendimiento del pensamiento con relación a un mítico fundamento del pensamiento situado fuera de la sociedad. Una vez más se da la proximidad, en su deliberada singularidad –se han buscado en vano parentescos a la obra de Maquiavelo, no se encontrarán muchos más a la de La Boétie, por más que se busque–. El primer paso de la reflexión en el *Discurso,* ¿acaso no es para alejar la problemática comúnmente recibida en materia de reflexión política? "... no quiero por el momento debatir tan trillada cuestión... (que) provocaría de por sí todas las discusiones políticas".

La proximidad no debe ocultar que La Boétie y Maquiavelo no hablan desde el mismo lugar. En un profundo sentido, piensan desde lugares opuestos: Maquiavelo se mantiene cerca del Príncipe, asume el punto de vista del que tiene el poder; La Boétie se reúne con los que su posición en la sociedad, o su decisión, abocan a enfrentarse al poder, los que sirven y tienen que liberarse de la servidumbre, los que tienen que abolir una servidumbre que mantiene a los opresores aún más atados a sus cadenas. Así, no hay palabra más negativa que la del *Discurso,* que parte de un rechazo y que se detiene en un silencio, última figura del rechazo. ¿No se trata acaso de descubrir en La Boétie al gran antagonismo a la medida de Maquiavelo?

Son un signo de esta diferencia en la proximidad la ejemplar disimetría, a la vez que el sorprendente paralelismo, del destino póstumo de las dos obras. En una, la plena luz de una glosa permanente, en la otra, la precareidad subterránea de la

divulgación militante. Estrepitosa incomprensión, por un lado, que se reúne con la discreta ceguera, por el otro, de revolucionarios persuadidos con demasiada premura de no haber encontrado en La Boétie más que un arma.

La Boétie, Maquiavelo: figuras primeras, ejemplares, las dos figuras de nuestra modernidad política, figuras que se iluminan una a la luz de la otra. Por una parte, la lúcida razón de Estado que encuentra su lenguaje, por la otra, llevado a expresar el indecible saber que mueve las sublevaciones.[25]

Confrontados a la emergencia de la cuestión de la que viven nuestras sociedades, *la libertad de los hombres,* permanecen uno y otro hasta el final sin ilusión, para darse la espalda mutuamente de manera ejemplar: Maquiavelo queriendo pensar el poder con la libertad, La Boétie deteniéndose para siempre en el "gran rechazo" que obliga a pensar la libertad contra el poder.

Miguel Abensour
Marcel Gauchet

NOTAS

1 Claude Lefort. *Le travail de l'*ocuvre Machiavel, París, Gallimard, 1972, pp. 22-24.
2 Michel Butor. *Essais sur les essais,* Gallimard. París. 1968, p. 33.
3 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus.*
4 Marat, *Les chaînes de l'esclavage,* París, 10/18, 1972, p. 40.
5 Auguste Vermorel, prefacio a *De la servitude volontaire ou Le Contr'un par* Étienne de La Boétie, *París*, 1835.
6 Auguste Vermorel, prefacio a *De la servitute volontaire ou Le Contr'un,* Discours par Étienne de La Boétie, París, 1863.
7 Pierre Leroux, *El "Contra Uno" de Etienne La Boétie,* en este volumen.
8 Simone Weil, "Méditation sur l'obéissance et la liberté", en *Oppresion et liberté,* Gallimard, París, 1955, pp. 186-193.
9 Gustav Landauer, *Die Revolution,* Frankfurt, 1907. *La revolución,* N° 1.7 de esta colección, Tusquets Editores, Barcelona, 1977.
10 Claude Lefort, *El nombre de Uno,* en este volumen.
11 Pierre Clastres, *Libertad, desventura, innombrable,* en este volumen.
12 Pierre Clastres, *La société contre l'État,* París, Minuit, 1975.
13 J. A. Thuani, *Historiarum* sui *temporis pars 1ª,* París, 1604. Esta primera parte comprende desde 1546 a 1560. (De Thou nació en 1553 y empezó a escribir la *Historia de su tiempo* en 1581.)

[14] *S. Gigon, La revolte de la Gabelle en Guayenne,* París, 1906, "Introduction". pp. VIII-IX.

[15] Y.-M. Bercé, *Croquants et nu-pieds, col. "Archi*ves", París, Gallimard-Julliard, 1974, p. 9.

[16] Bercé, *op. cit.*, p. 40.

[17] Gigon, *op. cit.*, "Introduction", p. VIII-IX.

[18] Que la institución monárquica no sea puesta en causa en el curso de la insurrección es significativo ciertamente en cuanto a sus límites, pero totalmente en cuanto a su verdadero fin. Es en contra de lo que representa una forma inédita de dominación contra lo que se lucha, es contra esa opresión fina, próxima, precisa, que baja desde arriba hasta el trasfondo de la sociedad, y no contra la lejana encarnación de la dominación en la persona del rey, aislada en el prestigio de la representación, mágica en su trascendencia, pero poco sensible en sus efectos cotidianos. Lo que la masa campesina sabe pertinazmente del rey, es que el Estado no es él.

Dicho esto, hay que darle la vuelta a la perspectiva y, tras rendir justicia a la exacta preciencia histórica del movimiento popular, discernir a un nivel más profundo el mecanismo de la ilusión política por el que se deja llevar. "El Rey es justo y bueno, ignora las adversidades populares que le esconden los malos ministros, los oficiales inicuos que lo engañan" (Bercé, *op. cit.,* p. 35*)*. Malos servidores y un buen amo, un Príncipe justo, rodeado y embaucado por cortesanos corrompidos. "Gustosamente, el pueblo no acusa al Tirano del mal que sufre, sino a los que lo gobiernan", escribe La Boétie. Los opresores están separados del foco de la opresión. Éste es "el secreto y el resorte de la dominación", el último "apoyo y fundamento de la tiranía", el señuelo universal del que renace la servidumbre. El principio mismo de existencia de un poder no vuelve a ponerse en causa en el movimiento de lucha contra el poder. El buen poder de príncipe está separado del mal poder que se experimenta. Siempre un imaginario buen Príncipe continúa siendo querido y adorado en el secreto de los corazones a distancia de los malos príncipes que son maldecidos. El poder en tanto que poder, no llega a ser puesto en causa por estar ilusoriamente separado de un mal poder que no es otro que el poder ejercido. Y el poder renace por ser esperado en el momento mismo en que se denuncia al poder efectivo –como si el poder no pudiera ser cuestionado más que en nombre del poder–. Secreto de la servidumbre: la impotencia del movimiento que desea la libertad para designarse su otro auténtico, su enemigo último, para combatir de otra manera que a ciegas. Esto es lo que hace creer en la posibilidad de que el *Discurso* haya sido escrito a propósito de la sublevación de la gabela: ejemplo próximo y sorprendente de este límite con el que han topado las luchas de la libertad y que La Boétie denomina y sobre el que piensa con inigualada agudeza.

[19] *La Christiade*, París, Payot, 1974; y *Apocalypse et révolution au Mexique,* Archives, Gallimard-Julliard, París, 1974.

[20] En ocasión de la represión de la sublevación de la gabela, uno de los primeros gestos del condestable de Montmorency fue el de proclamar la supresión de los privilegios de Burdeos, cuyo alcalde, por otra parte, fue Montaigne.

[21] Así, uno de los amigos próximos de La Boétie en el momento de sus estudios en Orleáns, Daneau, se hará protestante.

[22] Remitimos para este punto al texto de Claude Lefort, *La naissance de l'idéologie et l'humanisme.* "Textures", Nros 6-7.

[23] De todas formas conviene señalar el esfuerzo (aún aislado) de algunos historiadores para retirar a este nacimiento del Estado moderno su evidencia natural y devolverle su profunda extrañeza, su carácter de rompimiento.

[24] Georges Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite,* trad. franc., París, Flammarion. 1973.

[25] ¿No es a Maquiavelo a quien debe objetarse cuando hay que responder a la objeción que no se dejará de exigirnos ante *Le Mémoire Touchant l'Édit de Janvier* (1562) y ante la práctica política del parlamentario La Boétie?

Nota sobre la historia del texto

El manuscrito original de *La servidumbre voluntaria,* confiado por La Boétie a Montaigne, parece irremediablemente perdido. El autor de los *Ensayos* debió, por razones políticas, diferir *sine die su* publicación. La transmisión del texto se operó según cuatro caminos distintos:

1. Dos copias, realizadas al parecer según el manuscrito original y destinadas a amigos de Montaigne (manuscritos De Mesmes y Dupuy). Estos dos manuscritos, idénticos para todos los fines prácticos, no fueron hallados hasta el siglo XIX. Z. Payen editó por primera vez el manuscrito De Mesmes en 1853.

2. Una primera edición parcial en latín, y después en francés, apareció en 1574 en una antología anónima, *Le Reveille matin des François*.

3. Una primera edición completa fue publicada en 1577 en las *Mesmoires des Estats de France sous Charles le Neuviesme,* indigesta antología de libelos y panfletos compilados por un hugonote ginebrino. Además de comportar algunas incoherencias internas, esta edición, comparada con el manuscrito De Mesmes, parece haber sido parcialmente manipulada. Es la que F. Hincker eligió editar recientemente.

Una segunda edición completa fue publicada en 1578 en la tercera edición de las *Mesmoires*... El texto está aún más manipulado que en la edición precedente, pero a ésta siguieron todas las reediciones, incluidas la de Lamennais y la de Vermorel, hasta que el manuscrito De Mesmes saliera a la luz.

Prefacio realizado por Charles Teste a su transcripción del *Discurso* al francés moderno (1856)*

Una palabra, hermano lector, seas quien seas y sean cuales sean tu posición en este mundo y tus opiniones personales; pues, aunque normalmente y parodiando el proverbio, *todos los hermanos no sean primos*, no deja de ser cierto que, a pesar de la extraña distribución en este mundo de títulos y calumnias, de condecoraciones y encarcelamientos, de privilegios y prohibiciones, de riquezas y miseria, hay que reconocer, a pesar de todo, que, tomados en conjunto *(in globo),* somos todos natural y cristianamente hermanos. Lamennais lo dijo y lo probó en términos tan elocuentes, tan admirables, que jamás, no, jamás esta maldita máquina que se llama *prensa* los reproducirá en exceso.

No pienses, pues, que sea para engatusarte por lo que empiezo así este prefacio, apostrofándote con el nombre de hermano. Halagar no es muy propio de mí, y mi sinceridad ya me ha hecho malas jugadas en este siglo de duplicidad y de mentiras. Y quizá también me las haga por las líneas que tengo la boba osadía de añadir a este libro, que no es mío, y que me propongo, con demasiada temeridad sin duda, rejuvenecer para dar mayor libre curso a las viejas, pero indestructibles verdades que encierra.

Quisiera hacerte comprender todo el aprieto en el que me he encontrado ante la realización de este proyecto sobre el que medité mucho tiempo antes de poder llevarlo a cabo. Ya soy viejo, y jamás produje nada. ¿Seré yo más tonto que otros que escribieron volúmenes enteros en los que no se encuentra ni una sola idea? No lo creo. Pero sin haber jamás recibido instrucción en escuela ni colegio alguno, me he formado a mí mismo gracias a la lectura. Por suerte, los malos libros jamás tuvieron interés para mí, y el azar tan bien me sirvió que tampoco jamás ninguno que no fuese bueno cayó en mis manos. Lo que encontré en ellos me hizo insoportables todas las sandeces, necedades o torpezas que abundan en la mayoría de entre ellos.

Me aficioné a esos moralistas antiguos que escribieron tantas y tan buenas cosas, en un estilo tan inocente, tan franco, tan irresistible que debería extrañarnos que sus obras, aunque hayan tenido sus efectos, no hayan producido más. Lo nuevo, en los escritos de hoy, no me gustó, porque, a mi parecer, no son nada nuevo, y, en efecto, en los mejores no se encuentra nada que no haya sido dicho ya, y mucho mejor, por nuestros buenos antecesores. ¿Para qué hacer nada nuevo cuando lo viejo es tan bueno, tan claro y tan nítido?, me dije siempre. ¿Por qué no leerlos a ellos? A mí me gustan tanto, ¿cómo puede ser que no gusten igualmente a todo el mundo? Alguna vez me entraron ganas, tan sólo por probarlo, de leer algunos pasajes a esas pobres gentes que tienen la desgracia de no saber leer. Quedé encantado con la prueba. Había que ver cómo se asombraban oyéndolos. Era para ellos una verdadera delicia esta lectura. La saboreaban en todo su alcance. Por supuesto, me cuidaba de explicarles, lo mejor que podía, el verdadero sentido oculto a veces bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda. Éste es el origen de la fantasía que hoy me anima.

Pero cuántas veces, pese a mi empeño en este proyecto, tuve que abandonar la tarea, porque, en efecto, me daba cuenta a cada paso de que estropeaba la obra y de que, al querer enjalbegar la casa, la degradaba. Por lo tanto, hermano lector, jamás me agradecerás bastante mi esfuerzo por realizar un trabajo tan ingrato en el que no persistí más que por abnegación, pues tengo la íntima convicción de que el manjar que te ofrezco es muy inferior tan sólo porque lo he aderezado yo a tu gusto. Era para mí un verdadero desconsuelo, semejante al que debe sentir un sastre que, entusiasmado y deslumbrado por aquellos hermosos trajes griegos y romanos que el gran Talma puso de moda con tanto atino en nuestro teatro, se ve obligado, para satisfacer a la caprichosa moda, a cortar y crear simetrías en los mezquinos trajes con los que nos ataviamos. Y el sastre lo hace a cambio de nuestro dinero; ejerce su oficio para vivir, mientras que yo no emprendí esta fatigosa y penosa transformación más que para tu utilidad. No lamentaré ni mi tiempo ni mi esfuerzo si alcanzo esa meta que es y será siempre mi única intención.

En lugar de extenderme tanto tiempo sobre este punto, en

el que la buena intención era suficiente, me parece, para justificar el temerario desaguisado, habría debido hablarte, me dirás quizá, del mérito del autor del que vengo a ofrecerte su antiguo hijo trajeado según la moda de nuestros tiempos: hacer su apología, ponderar sus talentos, encomiar sus virtudes, exaltar su gloria, incensar su imagen, eso es lo que hacen cada día nuestros hombres capaces del Instituto, no con sus colegas vivos, pues la envidia los corroe, pero sí con los difuntos. Es la labor obligada de cada inmortal recién nacido para con el inmortal difunto, con ocasión de su entrada en ese pretendido templo de las ciencias en el que vienen a enterrarse más que a alimentarse todos los talentos, y que podría llamarse con mayor acierto *campo santo*[1] de nuestras glorias literarias. Pero ¿me correspondería a mí, el enclenque, imitar a esos hacedores de bellas frases, a esos fabricantes de elogios por encargo que despachan con tanto énfasis? No es que no disponga de un tema mejor que ellos, pues podría, en dos palabras, hacerte el retrato de mi autor y decirte, en estilo no académico, sino lacónico: "Vivió como Catón y murió como Sócrates". Pero no podría entrar en otros detalles, y fuese cual fuese el arte que empleara para hablarte de este buen Etienne de La Boétie, estaría siempre con mucho por debajo de mi tema. Prefiero, pues, hacértelo conocer trascribiendo aquí simplemente lo que dijo de él su gran amigo Montaigne en el capítulo "De la amistad" y reproduciendo aquí, en esencia, algunas de las cartas en las que este gran genio, profundo moralista y prudente filósofo, nos cuenta las virtudes de su vida y la calma de su muerte. Espero que, después de haber leído estos extractos,[2] me agradecerás por haberme ocupado de rejuvenecer la obra de La Boétie y que serás incluso indulgente con las imperfecciones de la transcripción que hice y que te ofrezco de todo corazón. Dale, con todo, una buena acogida, más por amor a ti mismo, que a mí.

Tu hermano en Cristo y en Rousseau,

Ad. Rechastelet[3]

Notas

[*] La traducción al castellano se ha realizado a partir de esta transcripción publicada en col. "Critique de la politique" dirigida por Miguel Abensour, Payot. Paris, 1976. (N. del E.)

[1] Así suelen denominarse los cementerios en casi toda Italia. El de Nápoles es digno de señalarse por su singularidad. Se compone de 366 fosas muy profundas. Cada día se abre una, se arrojan ahí en desorden, tras ser despojados, los cadáveres de todos los que murieron la víspera, y, por la tarde, vuelve a cerrarse herméticamente hasta el mismo día al año siguiente. Los que han asistido a estas exumaciones aseguran que, durante este período, el terreno corroe por completo los cadáveres sepultados y que no queda vestigio alguno. (N. de Ch. T.)

[2] Para hacerlos más comprensibles, tuve también que transformarlos al lenguaje de hoy. ¡Es un sacrilegio!, dirán algunos; y pienso como ellos. Pero ¿es culpa mía si nuestra lengua perdió esa sinceridad y esa inocencia que antaño le daban todo su encanto? Hagámonos mejores, y quizá volvamos a encontrar para expresar nuestros pensamientos una manera más natural y más atractiva. (N. de Ch. T.)

[3] La transcripción de Ch. Teste iba acompañada del epígrafe siguiente: "El tirano que está solo, y solo contra todos, tiene siempre un interés no sólo diferente, sino directamente opuesto al de todos". Alfieri, *De la Tiranía,* cap. I.

El discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra Uno

"No veo un bien en la soberanía de muchos; uno solo sea amo, uno solo sea rey." Así hablaba en público Ulises, según Homero.[1] Si hubiera dicho simplemente: "No veo bien alguno en tener a varios amos", habría sido mucho mejor. Pero, en lugar de decir, con más razón, que la dominación de muchos no puede ser buena ya que la de uno solo, en cuanto asume su naturaleza de amo, ya suele ser dura e indignante, añadió todo lo contrario: "Uno solo sea amo, uno solo sea rey".

No obstante, debemos perdonar a Ulises, quien, entonces, se vio obligado a utilizar este lenguaje para aplacar la sublevación del ejército, adaptando, según creo, su discurso a las circunstancias más que a la verdad.[2] Pero, en conciencia, ¿acaso no es una desgracia extrema la de estar sometido a un amo del que jamás podrá asegurarse que es bueno porque dispone del poder de ser malo cuando quiere? Y, obedeciendo a varios amos, ¿no se es tantas veces más desgraciado? No quiero, de momento, debatir tan trillada cuestión: a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía. De debatirla, antes de saber qué lugar debe ocupar la monarquía entre las distintas maneras de gobernar la cosa pública, habría que saber si hay incluso que concederle un lugar, ya que resulta difícil creer que haya algo público en un gobierno en el que *todo* es de *uno*. Pero reservemos para otra ocasión[3] esta cuestión, que merece ser tratada por separado y podría provocar por sí sola todas las discusiones políticas posibles.

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. Es realmente sorprendente –y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos– ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos

y son juzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno,* al que no deberían ni temer (puesto que está *solo)*, ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje). ¡Grande es, no obstante, la debilidad de los hombres! Obligados a obedecer y a contemporizar, divididos y humillados, no siempre pueden ser los más fuertes. Así pues, si una nación, encadenada por la fuerza de las armas, es sometida al poder de uno solo (como la ciudad de Atenas a la dominación de los treinta tiranos),* no deberíamos extrañarnos de que sirva, debemos tan sólo lamentar su servidumbre; o, mejor dicho, no deberíamos ni extrañarnos ni lamentarnos, sino más bien llevar el mal con resignación y reservarnos para un futuro mejor.

Nuestra naturaleza es tal que los deberes cotidianos de la amistad absorben buena parte de nuestras vidas. Es natural amar la virtud, estimar las buenas acciones, agradecer el bien recibido e incluso, con frecuencia, reducir nuestro propio bienestar para mejorar el de aquellos a quienes amamos y que merecen ser amados Así pues, si los habitantes de un país encontraran entre ellos a uno de esos pocos hombres capaces de darles reiteradas pruebas de su predisposición a inspirarles seguridad, gran valentía en defenderlos y gran prudencia en guiarlos; si se acostumbraran paulatinamente a obedecerle y a confiar tanto en él como para concederle cierta supremacía, creo que sería preferible devolverle al lugar donde hacía el bien que colocarlo allí donde es muy probable que haga el mal. Empero, es al parecer muy normal y muy razonable mostrarse buenos con aquel que tanto bien nos ha hecho y no temer que el mal nos venga precisamente de él.

Pero, ¡oh, Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender *su vida a* costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un

Hércules o de un Sansón, sino de un único hombrecillo,[4] las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no sólo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela! ¿Llamaremos eso cobardía? ¿Diremos que los que se someten a semejante yugo son viles y cobardes? Si dos, tres y hasta cuatro hombres ceden a uno, nos parece extraño, pero es posible; en este caso, y con razón, podríamos decir que les falta valor. Pero si cien, miles de hombres se dejan someter por uno solo, ¿seguiremos diciendo que se trata de falta de valor, que no se atreven a atacarlo, o más bien que, por desprecio o desdén. no quieren ofrecerle resistencia? En fin, si viéramos, ya no a cien ni a mil hombres, sino cien países, mil ciudades, a un millón de hombres negarse a atacar, a aniquilar al que, sin reparos, los trata a todos como a siervos y esclavos, ¿cómo llamaríamos eso? ¿Cobardía? Es sabido que hay un límite para todos los vicios que no se puede traspasar. Dos hombres, y quizá diez, pueden temer a uno. ¡Pero que mil, un millón, mil ciudades no se defiendan de uno, no es siquiera cobardía! Asimismo, el valor no exige que un solo hombre tome de asalto una fortaleza, o se enfrente a un ejército, o conquiste un reino. Así pues, ¿qué es ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía, que carece de toda expresión hablada o escrita, del que reniega la naturaleza y que la lengua se niega a nombrar?

Que se pongan a un lado y a otro a mil hombres armados, que se los prepare para atacar, que entren en combate, unos luchando por su libertad, los otros para quitársela: ¿de quiénes creéis que será la victoria? ¿Cuáles se lanzarán con más gallardía al campo de batalla: los que esperan como recompensa el mantenimiento de su libertad, o los que no pueden esperar otro premio a los golpes que asestan o reciben que la servidumbre del adversario? Unos llevan siempre como bandera la felicidad de su vida pasada y la esperanza de un bienestar similar en el porvenir; no piensan tanto en las penalidades y en los sufrimientos momentáneos de la batalla como en todo aquello que, si fueran vencidos, deberían soportar para siempre, ellos, sus hijos y toda la posteridad. Los otros, en cambio, no tienen mayor

incentivo que la codicia, que, con frecuencia, se mitiga ante el peligro y cuyo ficticio ardor se desvanece con la primera herida. En batallas tan famosas como las de Milcíades, Leónidas y Temístocles,* que tuvieron lugar hace dos mil años y que están tan frescas en la memoria de los libros y de los hombres como si acabaran de celebrarse, ¿que dio –para mayor gloria de Grecia y ejemplo del mundo entero– a tan reducido número de griegos, no el poder, sino el valor de contener aquellas formidables flotas que el mar apenas podía sostener, de luchar y vencer a tantas naciones, cuyos capitanes [5] enemigos todos los soldados griegos juntos no habrían podido rivalizar en número? En aquellas gloriosas jornadas,[6] no se trataba tanto de una batalla entre griegos y persas como de la victoria de la libertad sobre la dominación, de la generosidad sobre la codicia.[7]

¡Son realmente fabulosos los relatos de gloriosas gestas que la libertad inscribe en el corazón de aquellos que la defienden! Pero, ¿quién creería, si sólo lo oyera y no lo viera, que en todas partes, cada día, un solo hombre somete y oprime a cien mil ciudades privándolas de su libertad? Si sucediera en un país lejano y alguien viniera a contárnoslo, ¿quién creería que no es pura invención? Sin embargo, si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan sólo en no darle nada. Que una nación no haga esfuerzo alguno, si quiere, por su felicidad; ahora bien, que no se forje ella misma su propia ruina. Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue. Si le costara algo recobrar la libertad, no tendría por qué darse prisa alguna, aunque recuperar los derechos naturales y, de bestia, volver a ser hombre deberían ser las cosas que más tendría que desear. Sin embargo, no exijo de él tanto valor: no quiero siquiera que ambicione no sé qué seguridad de vivir algo más desahogadamente. Pero ¿es que no está claro? Si, para obtener la libertad, no hay más que desearla; si, para ello, basta con quererla, ¿habrá na-

ción alguna en el mundo que estime su precio aún demasiado elevado para obtenerla mediante un simple deseo? ¿Quién puede lamentar el sentir la voluntad de recobrar un bien que debe ser reconquistado a costa de la propia vida, pues su pérdida amarga la existencia de cualquier hombre de honor y convierte la muerte en un alivio? Al igual que el fuego de una pequeña chispa se hace grande y no cesa de crecer, pues cuanta más leña encuentra a su paso más abrasa, aunque acaba por consumirse y apagarse por sí solo si se lo deja de alimentar, los tiranos, cuanto más saquean, más exigen, cuanto más arruinan y destruyen, más se los alimenta y más se los ceba; se consolidan entonces aún más y se hacen siempre más fuertes con el fin de aniquilar y arrasarlo todo. Pero, si no les diéramos nada, si no les obedeciéramos, aun sin luchar contra ellos ni atacarlos, se quedarían desnudos y vencidos, al igual que el árbol, cuyas raíces ya no reciben savia, pasa a ser muy pronto un tronco seco y muerto.

Para obtener el bien que desea, el hombre emprendedor no teme el peligro, ni el trabajador sus penas. Sólo los cobardes, y los que ya están embrutecidos, no saben soportar el mal, ni obtener el bien con el que se limitan a soñar. La energía de ambicionar ese bien les es arrebatada por su propia cobardía; no les queda más que soñar con poseerlo. Ese deseo, esa voluntad innata, propia de cuerdos y locos, de valientes y cobardes, les hace ansiar todo aquello cuya posesión los hará sentirse felices y satisfechos. Hay, no obstante, una cosa, una sola, que los hombres, no sé por qué, no tienen siquiera la fuerza de desear: la libertad, ese bien tan grande y placentero cuya carencia causa todos los males; sin la libertad todos los demás bienes corrompidos por la práctica cotidiana de la servidumbre pierden por completo su gusto y su sabor. Los hombres sólo desdeñan, al parecer, la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan realmente, la tendrían. Actúan como si se negaran a conquistar tan precioso bien únicamente porque se trata de una empresa demasiado fácil.

¡Pobres y miserables gentes, pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro propio mal y ciegas a vuestro bien! Dejáis que os arrebaten, ante vuestras mismas narices, la mejor y más clara de vuestras rentas, que saqueen vuestros campos, que

invadan vuestras casas, que las despojen de los viejos muebles de vuestros antepasados. Vivís de tal suerte que ya no podéis vanagloriaros de que lo vuestro os pertenece. Es como si considerárais ya una gran suerte el que os dejen tan sólo la mitad de vuestros bienes, de vuestras familias y de vuestras vidas. Y tanto desastre, tanta desgracia, tanta ruina no proviene de muchos enemigos, sino de un único enemigo, aquel a quien vosotros mismos habéis convertido en lo que es, por quien hacéis con tanto valor la guerra y por cuya grandeza os jugáis constantemente la vida en ella. No obstante, ese amo no tiene más que dos ojos, dos manos, un cuerpo, nada que no tenga el último de los hombres que habitan el *infinito número* de nuestras ciudades. De lo único que dispone además de los otros seres humanos es de un corazón desleal y de los medios que vosotros mismos le brindáis para destruiros. ¿De dónde ha sacado tantos ojos[8] para espiaros[9] si no es de vosotros mismos? Los pies con los que recorre vuestras ciudades, ¿acaso no son también los vuestros? ¿Cómo se atrevería a imponerse a vosotros si no gracias a vosotros? ¿Qué mal podría causaros si no contara con vuestro acuerdo? ¿Qué daño podría haceros si vosotros mismos no encubriérais al ladrón que os roba, cómplices del asesino que os extermina y traidores de vuestra condición? Sembráis vuestros campos para que él los arrase, amuebláis y llenáis vuestras casas de adornos para abastecer sus saqueos, educáis a vuestras hijas para que él tenga con quien saciar su lujuria,[10] alimentáis a vuestros hijos para que él los convierta en soldados (y aún deberán alegrarse de ello) destinados a la carnicería de la guerra, o bien para convertirlos en ministros de su codicia o en ejecutores de sus venganzas.[11] Os matáis de fatiga para que él pueda remilgarse en sus riquezas y arrellanarse en sus sucios y viles placeres. Os debilitáis para que él sea más fuerte y más duro, así como para que os mantenga a raya más fácilmente. Podríais liberaros de semejantes humillaciones –que ni los animales soportarían– sin siquiera intentar hacerlo, únicamente queriendo hacerlo. Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres. No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomará y se romperá por sí solo.[12]

Los médicos dicen que es inútil intentar curar llagas incurables, y quizá por eso no actúe yo con sensatez al intentar hacer reflexionar a aquellos que han perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento y ya no sienten el mal que los aflige, pues eso confirma que su enfermedad es mortal. Procuremos descubrir, no obstante, si podemos, cómo se arraiga esa pertinaz voluntad de servir que podría dejarnos suponer que, en efecto, el amor a la libertad no es un hecho natural.

Ante todo, no cabe duda, creo, que si viviéramos en posesión de los derechos que la naturaleza nos ofrece y según los preceptos que nos enseña, estaríamos probable y naturalmente sometidos a nuestros padres y al uso de nuestra razón, pero jamás seríamos siervos de nadie. Cada cual siente en sí, en su propia naturaleza, el impulso instintivo de la obediencia paterna y materna. En cuanto a saber si el motivo de esa obediencia es innata o no en nosotros, debería ser objeto de un detenido debate entre académicos y de una reflexión a fondo en las escuelas de filósofos. De momento, no creo equivocarme diciendo que hay en nuestra alma una semilla natural de razón que, cultivada por los buenos consejos, hace brotar en nosotros la virtud, mientras, por el contrario, ahogada por los vicios que, con demasiada frecuencia, nos agobian, aborta asfixiada por ellos. Pero si algo hay claro y evidente para todos, si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos ha conformado a todos por igual y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos. Y, si, en el reparto que nos hizo de sus dones, prodigó alguna ventaja corporal o espiritual a unos más que a otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo acotado y no ha enviado aquí a los más fuertes ni a los más débiles. Debemos creer más bien que. al hacer el reparto, a unos más, a otros menos, quería hacer brotar en los hombres el afecto fraternal y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla. Así pues, ya que esta buena madre nos ha dado a *todos* toda la tierra por morada, de cierto modo nos ha alojado a *todos* bajo el mismo techo y nos ha perfilado *a todos* según el mismo patrón, a fin de que cada cual pueda, como en un espejo, recono-

cerse en el vecino; si nos ha dado a *todos* ese gran don que son la voz y la palabra para que nos relacionemos y confraternicemos y, mediante la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos, nos lleva a compartir ideas y deseos; si ha procurado por todos los medios conformar y estrechar el nudo de nuestra alianza y los lazos de nuestra sociedad; si, finalmente, ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no sólo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, ¿cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos*[13] fueran esclavos?

A decir verdad, no vale la pena preguntarse si la libertad es natural, puesto que no se puede mantener a ningún ser en estado de servidumbre sin hacerle daño: no hay nada en el mundo más contrario a la naturaleza, llena de razón siempre, que la injusticia. Queda, pues, por decir, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla. Y si aún queda, por casualidad, alguien que siga dudando y que esté tan envilecido como para no reconocer los bienes y los afectos innatos que le son propios, tendré que rendirle los honores que se merece y colocar, por así decirlo, a esa bestia en estado bruto en situación de enseñarle cuál es su auténtica naturaleza y condición. ¡Que Dios me ayude! Si los hombres quisieran oírlo, les gritaría: ¡Viva la libertad! Es sabido que algunas bestias mueren tan pronto como son apresadas. Al igual que el pez pierde la vida cuando se lo saca del agua, muchos animales se dejan morir para no sobrevivir a su libertad natural perdida. (Si los animales estuvieran divididos en rangos y preeminencias, convertirían, en mi opinión. la libertad en su más noble prenda.) Otros, de los más grandes a los más pequeños, cuando son apresados, oponen tal resistencia con las pezuñas, los cuerpos, el pico y las patas, que, con ello, manifiestan claramente el valor que otorgan al bien que les es arrebatado. Después, una vez cautivos, dan tantas señales aparentes del sentimiento de su desgracia que es hermoso ver cómo prefieren languidecer que vivir, sin jamás poder complacerse en la servidumdre, gimiendo con-

tinuamente por haber perdido su libertad. ¿Qué significa el gesto del elefante que, tras haberse defendido hasta el límite de sus posibilidades, ya sin esperanzas, a punto de ser apresado, aprieta las mandíbulas y rompe sus colmillos contra los árboles, sino que, llevado por el gran deseo que le inspira el seguir libre, como lo es por naturaleza, concibe la idea de comerciar con los cazadores y de comprobar si, por el precio de sus colmillos, podrá librarse y si su marfil, abandonado allí a modo de rescate, comprará su libertad? Asimismo, por mucho que cebemos al caballo desde que nace con el fin de acostumbrarlo a servir, por muchos cuidados y caricias que le prodiguemos, en el momento de domarlos, muerde el freno, o cocea cuando le clavamos la espuela. Con ello, no hace más que indicar, me parece, que, si accede a servir, no es de buen grado, sino obligado por la fuerza. ¿Qué más podemos añadir?...

Una vez, ocupando mi tiempo en rimar unos versos, escribí: "Incluso los bueyes gimen bajo el yugo, y los pájaros en jaula lloran...". No temo, al escribirte a ti, oh Longa,* transcribir aquí esos versos míos, que jamás te leí, para que te pongas contento y me reconozcas su valor.

Así pues, ya que todo ser humano, consciente de su existencia, siente la desgracia de la sumisión y persigue la libertad; ya que los animales, hasta aquellos que fueron criados para el servicio del hombre, no pueden acostumbrarse a servir sino tras manifestar su protesta, ¿qué desventurado vicio pudo desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?

Hay tres clases de tiranos: unos poseen el Reino[14] gracias a una elección popular, otros a la fuerza de las armas y los demás al derecho de sucesión. Los que lo han adquirido por el derecho de la guerra se comportan, todo el mundo lo sabe, como en país conquistado. Los que nacen reyes no acostumbran a ser mucho mejores, sino que, por haber nacido y sido educados en el seno de la tiranía, sorben con la leche la naturaleza misma del tirano y consideran a los pueblos que les están sometidos como a siervos traspasados por herencia; además, según sus inclinaciones preferidas, se muestran avaros o pródigos y usan del Reino cómo de su propia herencia. Aquel que

detenta el poder gracias al voto popular debería ser, a mi entender, más soportable y lo sería, creo, de no ser porque, a partir del momento en que asume el poder, situándose por encima de todos los demás, halagado por lo que se da en llamar *grandeza,* toma la firme resolución de no abandonarlo jamás. Acostumbra a considerar el poder que le ha sido confiado por el pueblo como un bien que debe transmitir a sus hijos. Ahora bien, a partir del momento en que él y sus hijos conciben esa idea funesta, es extraño comprobar cómo superan en vicios y crueldades a los demás tiranos. No ven mejor manera de consolidar su nueva tiranía sino incrementando la servidumbre y haciendo desaparecer las ideas de libertad con tal violencia que, por más que el recuerdo sea reciente, pronto se desvanece por completo en la memoria. Así pues, a decir verdad, veo claramente que hay entre ellos alguna diferencia, pero no veo elección posible entre ellos, pues, si bien llegan al trono por caminos distintos, su manera de reinar es siempre aproximadamente la misma. Los elegidos por el pueblo lo tratan como a un toro por domar, los conquistadores lo convierten en una presa sobre la que ejercen todos los derechos, y los sucesores lo tienen por un rebaño de esclavos que les pertenece por naturaleza.

A propósito, quisiera formular una pregunta: si, por ventura, nacieran hoy personas totalmente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran siquiera qué es ni la una ni la otra, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad, ¿qué preferirían? No cabe duda de que eligirían obedecer tan sólo a su propia razón que servir a un hombre, a no ser que sean como esos judíos de Israel que, sin coacción ni necesidad algunas, se entregaron a un tirano.* No puedo leer la historia de ese pueblo sin sentir un gran despecho, que podría incluso llevarme a mostrarme inhumano con él, hasta el punto de alegrarme de todos los males que más tarde padecieron. Porque, para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, deben producirse de dos cosas una: o bien están obligados, o bien han sido engañados. Obligados ya sea por fuerzas extranjeras, como Esparta y Atenas por el ejército de Alejandro, ya sea por facciones, como cuando el gobierno de Atenas, en época anterior, cayó en manos de

Pisístrato.* Por engaño también pierden los hombres su libertad, pero, en tal caso, son con menos frecuencia seducidos por otro que por su propia ceguera. Así, el pueblo de Siracusa (antaño la capital de Sicilia), asediado por todas partes por el enemigo, sin pensar en otra cosa que en el peligro inmediato y sin prever el porvenir, eligió a Dionisio I y le dio el mando general de los ejércitos. No tuvo en cuenta a quién había otorgado tanto poder, de modo que ese astuto y habilidoso guerrero, al volver victorioso, como si no hubiera vencido al enemigo sino a sus propios conciudadanos, pasó a ser, primero, *capitán-rey*[15] y, después, *rey-tirano*.[16] No es fácil imaginarse *hasta qué punto* un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será casi imposible despertarlo de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría, al verlo, que no tan sólo ha perdido la libertad, sino también su propia *servidumbre* para enfangarse en la más abotargante *esclavitud*.[17] Es cierto que, al principio, se sirve porque se está obligado por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron. No obstante, no hay heredero, por pródigo o despreocupado que sea, que no repase alguna vez los registros de su padre para comprobar si disfruta realmente de todos los derechos de sucesión y si nadie se ha apoderado de los que le corresponden a ellos o a sus antecesores. Pero, en general, la costumbre, que ejerce tanto poder sobre nuestros actos, lo ejerce sobre todo para enseñarnos a servir: tal como cuentan de Mitrídates, quien se habituó a ingerir veneno, es la costumbre la que consigue hacernos tragar sin repugnancia el amargo veneno de la servidumbre. No puede negarse que la naturaleza es la que nos orienta ante todo según las buenas o malas inclinaciones que nos ha otorgado; pero hay que confesar que ejerce sobre nosotros menos poder que la costumbre, ya que por bueno que sea lo natural, si no se lo fomenta, se pierde, mientras que la costum-

bre nos conforma siempre a su manera, pese a nuestras inclinaciones naturales. Las semillas del bien, que la naturaleza deposita en nosotros, son tan frágiles que no pueden resistir al más mínimo impacto de las pasiones, ni a la influencia de una educación contraria. Tampoco se conservan muy bien, degeneran fácilmente, se funden y se convierten en nada, al igual que los árboles frutales, que, al tener todos su particularidad, conservan su especie mientras se los deja crecer naturalmente, pero que la pierden en seguida para dar otros frutos muy distintos en cuanto se les injerta. Las hierbas tienen también cada una su propiedad, su característica natural y su singularidad; sin embargo, el hielo, el tiempo, el terreno, o la mano del jardinero, deterioran o mejoran, según los casos, su calidad; la planta que vimos en un lugar puede ser irreconocible en otro. Quien haya visto en su casa a los venecianos,[18] esas gentes que viven con tanta libertad que el más infeliz se negaría a ser rey y que, nacidos y educados todos de esta forma, no conocen otra ambición que la de conservar y fomentar la libertad; así enseñados y hechos desde la cuna, hasta el punto de que no cambiarían su libertad por todas las venturas terrenales, quien haya visto, pues, a esos hombres y viajara después a las tierras del que llamaremos gran señor, al encontrar allí a gentes que no nacieron más que para servirle y que, para mantener el poder de su amo, le han dedicado toda su vida, ¿pensaría acaso que unos y otros son de la misma naturaleza, o creería que, al salir de la ciudad de los hombres, ha entrado en un parque de animales?[19] Cuentan que Licurgo, el civilizador de Esparta, había criado a dos perros hermanos, amamantados con la misma leche,[20] uno cebado en la cocina, el otro corriendo por los campos al son de la trompa y el cuerno.[21] Al querer mostrar al pueblo lacedemonio que los hombres son tal como los hace su educación, expuso los dos perros en la plaza pública y colocó entre ellos un plato de sopa y una liebre. Uno corrió al plato de sopa y el otro a la liebre. “Sin embargo –dijo– son hermanos.” Pues bien, ese legislador supo educar tan bien a los lacedemonios que cada uno de ellos habría preferido cien veces morir que reconocer a otras instituciones que las de Esparta.

Me complace recordar aquí unas palabras, que fueron las preferidas de Jerjes, el gran rey de los persas, acerca de los

lacedemonios. Cuando Jerjes preparaba su gran ejército para la conquista de Grecia, envió a sus embajadores por las ciudades griegas a pedir *agua y tierra:* era la manera que tenían los persas de conminar las ciudades a que se rindieran. Pero se guardó mucho de enviarlos a Atenas, o a Esparta, porque los que su padre, Darío, había enviado con semejante intimación, fueron arrojados por los atenienses y los espartanos, unos a los fosos y otros a los pozos, con la orden de que tomasen de allí *el agua y la tierra* que deseaba su príncipe. Esas gentes no podían soportar que se atentara contra su libertad ni tan sólo con la palabra. No obstante, por haber actuado igual, los espartanos reconocieron que habían ofendido a sus dioses y, sobre todo, a Taltibio,* el dios de los heraldos. Para calmar su ira, decidieron enviar a Jerjes dos de sus conciudadanos para que dispusiera de ellos a su antojo y vengara así en ellos la muerte de los embajadores de su padre. Dos espartanos, uno llamado Spertes y el otro Bulis, se ofrecieron como víctimas voluntarias. En efecto, se fueron y, en el camino, llegaron al palacio de un persa llamado Hidarnes, lugarteniente del rey para todas las ciudades costeras de Asia. Los recibió con muchos honores y, tras ofrecerles grandes banquetes y discursos de toda índole, les preguntó por qué rechazaban la amistad del rey.[22] "Ved, espartanos –siguió diciéndoles–, por mi ejemplo, cómo honra el rey a los hombres de valor y creedme que, si estuviérais a su servicio, él haría lo mismo por vosotros. Si os conociera, no tardaríais en ser gobernadores de alguna ciudad de Grecia." "Hidarnes,[23] no eres buen consejero –respondieron los lacedemonios–. Has probado, es cierto, el bienestar que nos prometes, pero ignoras por completo el que gozamos nosotros. Has probado los favores de un rey, pero no sabes cuán dulce es la libertad. ¡Oh, si tan sólo tuvieras una idea de lo que es, tú mismo nos aconsejarías defenderla, no ya con la lanza y el escudo, sino con los dientes y las uñas." Sólo los espartanos hablaron como había que hablar, pero lo cierto es que unos y otros hablaron según como habían sido educados. Porque era imposible que el persa lamentara una libertad que jamás tuvo, ni que el lacedemonio tolerara la sumisión tras conocer la libertad.

Catón de Utica, aún niño y bajo las enseñanzas de su maes-

tro, iba con frecuencia al palacio de Sila, el dictador, donde tenía entrada libre tanto por el rango de su familia como por el parentesco que los unía. Llevaba siempre consigo a su maestro, como tenían entonces por costumbre los niños bien nacidos de Roma. Veía que, en casa de Sila, en su presencia o por mandato suyo, se encarcelaba a unos, o se condenaba a otros, que unos eran desterrados y otros estrangulados, que se confiscaban los bienes de unos y a otros se los degollaba. En suma, todo ocurría no como en casa de un magistrado de la ciudad, sino como en casa de un tirano del pueblo; aquel no era el santuario de la justicia, sino un pozo de tiranía. Así dijo entonces el pequeño a su maestro: "Dadme un puñal, que esconderé entre mis ropas. Entro a menudo en los aposentos de Sila antes de que se levante, y tengo el brazo lo bastante fuerte como para liberar a la ciudad de él". Éstas eran palabras realmente propias de un Catón. Fue éste el comienzo de una vida digna de su muerte. Y, aunque no se mencionara ni su nombre ni su país y se contara lo ocurrido tal como sucedió, el hecho hablaría por sí solo: podría afirmarse sin vacilar que era romano y que había nacido en Roma, cuando Roma era libre. ¿A propósito de qué todo esto? No pretendo en absoluto que el país y las circunstancias tengan algo que ver, puesto que, en todos los países, en todos los ambientes, es amarga la sumisión y placentera la libertad. Pero soy de la opinión que hay que compadecer a aquellos que, al nacer, se encontraron con el yugo al cuello; hay también que perdonarlos, o excusarlos, si, al no haber conocido el menor atisbo de libertad y al no haber oído jamás hablar de ella, no sienten la desgracia de ser esclavos. Si hubiera un país, como refiere Homero de los cimerios,* donde el sol se mostrara a los hombres bajo otro aspecto y, tras alumbrarlos durante seis meses, los dejara somnolientos en la oscuridad sin volver a visitarlos durante el resto del año, los que nacieran durante esa larga noche, si no hubieran oído hablar de la claridad, ¿acaso se sorprendería alguien de que, al no conocer la claridad, se acostumbraran a vivir en las tinieblas en que nacieron, sin desear la luz? Nadie se lamenta de no tener lo que jamás tuvo, y el pesar no viene jamás sino después del placer y consiste siempre en el conocimiento del mal opuesto al recuerdo de la alegría pasada. La naturaleza del hombre es ser libre y

querer serlo. Pero también su naturaleza es tal que, de una forma natural, se inclina hacia donde lo lleva su educación.

Digamos, pues, que en el hombre, todas las cosas son naturales, tanto si se cría con ellas como si se acostumbra a ellas. Pero sólo le es innato aquello a lo que su naturaleza, en estado puro y no alterada, lo conduce. Así pues, la primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre, al igual que los más bravos caballos rabones [24] que, al principio, muerden el freno que, luego, deja de molestarlos y que, si antes coceaban al notar la silla de montar, después hacen alarde los arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la armadura. Se dice que ciertos hombres han estado siempre sometidos y que sus padres ya vivieron así. Pues bien, éstos piensan que les corresponde soportar el mal, se dejan embaucar y, con el tiempo, crean ellos mismos las bases de quienes los tiranizan. Pero el tiempo jamás otorga el derecho de hacer el mal, aumenta por el contrario la ofensa. Siempre aparecen algunos, más orgullosos y más inspirados que otros, quienes sienten el peso del yugo y no pueden evitar sacudírselo, quienes jamás se dejan domesticar ante la sumisión y quienes, al igual que Ulises, a quien nadie ni nada detuvo hasta volver a su casa, no pueden dejar de pensar en sus privilegios naturales y recordar a sus predecesores y su estado original. Son éstos los que, al tener la mente despejada y el espíritu clarividente, no se contentan, como el populacho, con ver la tierra que pisan, sin mirar hacia adelante ni hacia atrás. Recuerdan también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y ponderar las presentes. Son los que, al tener de por sí la mente bien estructurada, se han cuidado de pulirla mediante el estudio y el saber. Éstos, aun cuando la libertad se hubiese perdido irremediablemente, la imaginarían, la sentirían en su espíritu, hasta gozarían de ella y seguirían odiando la servidumbre por más y mejor que se la encubriera.

El Gran Turco se dio cuenta de que los libros y la sana doctrina proporcionan a los hombres, más que cualquier otra cosa, el sentido de su dignidad como personas y el odio por la tiranía, de modo que no tiene en sus tierras a muchos sabios, ni tampoco los solicita. Y. en cualquier otro lugar, por elevado que sea el número de fieles a la libertad, su celo y el amor que le prodigan permanecen pese a todo sin efecto porque no lo-

gran entenderse entre ellos. La libertad de actuar, hablar y de pensar les está casi totalmente vetada con el tirano y permanecen aislados por completo en sus fantasías. Así pues, Momo,* el dios burlón, no se mofó demasiado del hombre que Vulcano había creado por no haberle puesto una ventanita en el corazón para que, por ella, pudiesen leerse sus pensamientos. Se cuenta que Bruto, Casio y Casca, cuando emprendieron la liberación de Roma, o, mejor dicho, del mundo entero, no quisieron que Cicerón, el gran celador del bien público (si alguna vez los hubo), participara. Estimaron su corazón demasiado vulnerable para tan arriesgada hazaña; confiaban en su voluntad, pero no en su valentía. Sin embargo, quien quiera recordar la historia y consultar antiguos anales, comprobará que pocos fueron aquellos que, viendo a su país mal llevado y en malas manos, tomaron, con buenas, cabales y sinceras intenciones, la decisión de liberarlo *y* no llegaron hasta el final, *y* que la libertad los ha siempre favorecido. Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el viejo, Valerio y Dión,** quienes concibieron tan virtuoso proyecto, lo llevaron a cabo felizmente: en esos casos, casi nunca a buen deseo mala fortuna. Bruto el joven y Casio suprimieron con gran acierto la servidumbre, pero, poco después de devolver la libertad, murieron, no miserablemente (¡qué blasfemia sería decir que esos hombres pudieran morir, o vivir, miserablemente!), pero sí con gran perjuicio, desgracia y ruina para la República que fue, al parecer, enterrada con ellos. Las otras acciones emprendidas después contra los emperadores romanos no fueron más allá de conjuras urdidas por algunos ambiciosos o los que no hay que compadecer por las penas de que fueron víctimas. Es evidente que lo que querían no era suprimir, sino cambiar de cabeza la corona,[25] con la intención de echar al tirano, pero de conservar la tiranía.[26] A ésos ni yo mismo les habría deseado suerte, y me alegro de que hayan mostrado con su ejemplo que no se debe abusar del santo nombre de libertad para llevar a cabo malas empresas.[27]

Pero, volviendo al hilo de mi discurso, del que casi me había apartado, la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más

fácil volverse cobarde y apocado. Le estoy muy agradecido a Hipócrates, el padre de la medicina, quien así lo afirmó en uno de sus libros. *De las enfermedades*.[28] Este buen hombre tenía sin duda buen corazón y bien lo mostró cuando el rey de Persia quiso atraerlo a su lado a fuerza de obsequios y ofrecimientos tentadores; él respondió francamente [29] que le remordería la conciencia ponerse a curar a los bárbaros que querían matar a los griegos y servir con su arte al que proyectaba someter a Grecia. La carta que le envió se encuentra hoy entre sus escritos y será para siempre un testimonio de su dignidad y de su noble naturaleza. Es cierto, por lo tanto, que, con la libertad, se pierde a la vez el valor. Las gentes sometidas no sienten ni alegría ni arrojo en el combate; van a la lucha casi como atados y entumecidos, como cumpliendo penosamente un deber impuesto. No sienten en su corazón el ardor de la libertad, que les hace despreciar el peligro y alimentar el deseo de alcanzar, aun a costa de su muerte, rodeado de sus compañeros de lucha, el honor y la gloria. Entre gente libre, en cambio, esos sentimientos se dan con creces, a cuál más, a cuál mejor, cada uno por el bien de todos, cada uno por sí. Todos saben que compartirán por igual los males de la derrota, o las recompensas de la victoria. Pero las gentes sometidas, además del valor en el combate, pierden, en todas las demás cosas, la vivacidad y son presa del desánimo y la debilidad; se muestran incapaces de cualquier hazaña. Los tiranos lo saben y, conscientes de que éste es su punto flaco, no hacen más que fomentarlo.

Jenofonte, uno de los historiadores más dignos y apreciados entre los griegos, escribió un libro[30] en el que hace hablar a Simónides con Hierón, tirano de Siracusa, de las miserias del tirano; este libro está lleno de buenas y graves amonestaciones de gran provecho para todos. ¡Ojalá todos los tiranos de la historia lo hubieran tenido ante los ojos a modo de espejo! Me gusta creer que no hubiesen reconocido en él sus propios vicios, ni sentido vergüenza alguna. En este tratado, Jenofonte cuenta las penas que acosan a los tiranos, quienes, al sanar a todos, se ven llevados a temer a todos. Entre otras cosas, dice que los malos reyes contratan a tropas extranjeras porque ya no se atreven a poner armas en manos de sus súbditos, a los que han maltratado de mil maneras. Algunos buenos reyes, y

más en otros tiempos que ahora, incluso en Francia, también contrataron a tropas extranjeras, pero con otra intención, la de preservar a los suyos, sin escatimar en gastos, con el único fin de poner a salvo a sus hombres.[31] Lo mismo opinaba Escipión (el gran africano, supongo), quien prefería salvar a un ciudadano que derrotar a cien enemigos. Pero lo cierto es que el tirano jamás piensa que su poder está del todo seguro hasta el momento en que, por debajo de él, no haya nadie con valor. Entonces, podría decírsele con razón lo que Trasón, según Terencio,[32] decía al domador de elefantes: "¿Tan valiente te crees que has domado a bestias?".

Pero esa astucia de los tiranos, que consiste en embrutecer a sus súbditos, jamás quedó tan evidente como en lo que Ciro hizo a los lidios, tras apoderarse de Sardes, capital de Lidia, apresar a Creso, el rico monarca y hacerlo prisionero. Le llevaron la noticia de que los habitantes de Sardes se habían sublevado. Los habría aplastado sin dificultad inmediatamente; sin embargo, al no querer saquear tan bella ciudad, ni verse obligado a mantener un ejército para imponer el orden, se le ocurrió una gran idea para apoderarse de ella: montó burdeles, tabernas y juegos públicos, y ordenó que los ciudadanos de Sardes hicieran uso libremente de ellos. Esta iniciativa dio tan buen resultado que jamás hubo ya que atacar a los lidios por la fuerza de la espada. Estas pobres y miserables gentes se distrajeron de su objetivo, entregándose a todo tipo de juegos; tanto es así que de ahí proviene la palabra latina (para lo que nosotros llamamos *pasatiempos) Ludi* que, a su vez, proviene de *Lydi.* No todos los tiranos han expresado con tal énfasis su deseo de corromper a sus súbditos. Pero lo cierto es que lo que éste ordenó tan formalmente, la mayoría de los otros lo han hecho ocultamente. Y hay que reconocer que ésta es la tendencia natural del pueblo, que suele ser más numeroso en las ciudades: desconfía de quien lo ama y confía en quien lo engaña. No creáis que ningún pájaro cae con mayor facilidad en la trampa, ni pez alguno muerde tan rápidamente el anzuelo como esos pueblos que se dejan atraer con tanta facilidad y llevar a la servidumbre por un simple halago, o una pequeña golosina. Es realmente sorprendente ver cómo se dejan ir tan aprisa por poco que se les dé coba. Los teatros, los juegos, las farsas, los

espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, las grandes exhibiciones y otras drogas eran para los pueblos antiguos los cebos de la servidumbre, el precio de su libertad, los instrumentos de la tiranía.[33] Ese sistema, esa práctica, esos reclamos eran concebidos por los antiguos tiranos para embrutecer a sus súbditos y fortalecer el yugo. Los pueblos embrutecidos, entregados a esos pasatiempos y distraídos por un efímero placer que los deslumbraba, se acostumbraban así a servir tan neciamente (aunque peor) como a leer aprenden los niños pequeños con las imágenes iluminadas. A los tiranos romanos se les ocurrió, además, otra cosa: celebrar a menudo los decemviros,[34] cebando a esas pobres gentes embrutecidas y agasajándolas por el sistema, siempre fácil, de seducirlas mediante el paladar. El más inteligente jamás habría dejado su cuenco de sopa para recobrar la libertad de la *república de Platón*.[35] Los tiranos se desprendían fácilmente de un cuarterón de trigo, un sextario de vino y un sestercio;[36] por lo tanto resultaba lamentable oír clamar "¡Viva el rey!" a los súbditos. Los muy zafios no se daban cuenta de que no hacían más que reembolsarse parte de lo que era suyo, y que el tirano no habría podido obsequiarles esa mínima parte sin habérsela sustraído antes. Cualquiera de los que recogían el sestercio y se hartaban en los festines públicos, bendiciendo a Tiberio y a Nerón por su magnanimidad, podía, al día siguiente, verse obligado a entregar sus bienes para satisfacer la avaricia del tirano, a sus hijos para saciar su lujuria y hasta su sangre para alimentar la crueldad de aquellos espléndidos emperadores, y todo ello sin decir una palabra, ni mover un dedo. El pueblo ha sido siempre así. Se muestra dispuesto y disoluto para el placer que se le brinda en forma deshonesta, e insensible al daño y al dolor que padece honestamente. No conozco a nadie ahora que, al oír hablar de Nerón, no tiemble tan sólo con el sonido del nombre de ese monstruo, esa inmunda y sucia bestia. Sin embargo, todo hay que decirlo, después de su muerte, tan repugnante como había sido su vida, el noble pueblo de Roma se llevó tal disgusto, al recordar sus juegos y festines, que estuvo a punto de llevar luto por él. Así lo escribió Cornelio Tácito, excelente historiador que merece toda nuestra confianza.[37] No deben extrañarnos tales extremos, en vista de lo que ese mismo

pueblo hizo a la muerte de Julio César, quien había anulado todas las leyes y aplastado la libertad de Roma. En ese personaje no hubo, en mi opinión, nada que valiera la pena, pues su humanidad misma, que tanto se alaba, fue más lamentable aún que la crueldad del más salvaje tirano que jamás haya existido, porque, de hecho, fue esa venenosa bondad suya la que endulzó la servidumbre del pueblo. Pero, después de su muerte, ese pueblo aún conservaba en el paladar el sabor de sus banquetes y, en el espíritu, el recuerdo de sus prodigalidades, y, para rendirle los honores fúnebres e incinerarlo, amontonó[38] los bancos de la plaza pública para construir una hoguera, elevó [39] una columna en su honor como al *Padre del pueblo* (así rezaba el capitel) y le rindió más honores, por muerto que estuviera, que los que hubiera debido rendir a cualquier otro hombre en el mundo, de no ser a aquellos que lo habían matado. Los emperadores romanos no olvidaban asumir ante todo el título de tribuno del pueblo, tanto porque esa tarea era considerada santa y sagrada, como porque así estaba establecido para la defensa y protección del pueblo. Con el beneplácito del Estado, se aseguraban de este modo la confianza del pueblo, como si a éste le bastara con oír nombrar el título, sin sentir por ello sus efectos.

Los de hoy no lo hacen mucho mejor, pues, antes de cometer algún crimen, aun el más indignante, lo hacen preceder de algunas hermosas palabras sobre el bien público y el bienestar de todos. Porque ya conoces muy bien, oh Longa, la fórmula de la que han hecho uso con tanta frecuencia y con tanta sutileza.[40] Pero, en la mayoría de los casos, no podía haber sutileza en sus actos, tanta era su desvergüenza. Los reyes de Asiria, y después los de Media, no aparecían en público sino al anochecer, con el fin de que el populacho creyera que en ellos había algo sobrehumano y de crear esta ilusión en aquellos que alimentaban su imaginación con cosas que jamás habían visto. Así, todas las naciones que estuvieron largo tiempo sometidas al imperio asirio se acostumbraron a servir gracias a este misterio. Y obedecían más a gusto al no saber a qué amo servían, ni tan sólo si ese amo existía. De modo que vivían en el temor de alguien a quien nadie había visto jamás.

Los primeros reyes egipcios no aparecían en público sin llevar un gato, o una rama, o un haz de fuego sobre la cabeza; así

ataviados, pasaban a ser algo así como ilusionistas. Con ello, por extraño que parezca, conseguían hacerse respetar y admirar por sus súbditos y por gentes que, de no ser tan necias o de no estar tan embrutecidas, se habrían burlado y reído. Es realmente lamentable oír hablar de lo que hacían los tiranos del pasado para consolidar su tiranía y de las pequeñas astucias a las que recurrían, encontrando siempre al pueblo tan dispuesto a todo que no tenían más que tender la red para que cayera en ella. Lo enredaron con tanta facilidad que jamás se sometió mejor como cuando más lo engatusaron.[41]

¿Y qué diré de otra patraña que los pueblos antiguos tomaron por verdad absoluta? Creyeron firmemente que el pulgar de Pirro, rey de los epirotas, era milagroso y curaba a los enfermos del bazo. Enriquecieron aún más ese cuento añadiendo que aquel dedo, tras haberse consumido el cuerpo en el fuego, había sido encontrado intacto entre las cenizas. El pueblo ha elaborado siempre de este modo engañosas fantasías para, después, creer en ellas a ciegas. Muchos autores las han transcrito y recogido en sus libros, de tal manera que puede verse con facilidad que las han sacado de la leyenda popular callejera. Vespasiano, al volver de Asiria y pasar por Alejandría para dirigirse a Roma con el fin de hacerse con el imperio, realizó milagros.[42] Enderezó a los cojos, devolvió la vista a los ciegos y así muchas cosas más que no podrían ser creídas, en mi opinión, más que por tontos aún más ciegos que aquellos a quienes se pretendía curar.[43] Incluso los tiranos encontraban muy extraño que los hombres pudiesen soportar el que uno solo los maltratara. Iban con la religión por delante, a modo de escudo, y, de ser posible, se adjudicaban algún rasgo divino para dar mayor autoridad a sus viles actos. Salmóneo,* según la sibila de Virgilio, por haberse burlado del pueblo ante el que intentó hacerse pasar por Júpiter, se encuentra en los infiernos, "castigado con terrible rigor por haber intentado remedar los rayos y los truenos. Montado en un carro de cuatro caballos y blandiendo un hachón encendido, corría ufano por los pueblos de Grecia y por la ciudad de Elida exigiendo para sí la adoración debida a los dioses. ¡Insensato! Pretendía remedar, con unas ruedas de bronce y con el ímpetu de los caballos, las tempestades y el trueno inimitable. Pero el omnipotente padre,

a través de las espesas nubes, lanzóle un rayo (no echó mano de vanas antorchas y humosas teas como Salmóneo) y, tras envolverle en un denso torbellino, lo precipitó en el abismo".**

Si el que no fue sino un necio se encuentra ahora en los infiernos, creo que los que han abusado de la religión para hacer el mal, encontrarán allí, con mayor razón, el justo castigo a sus actos.

Nuestros tiranos también sembraron en Francia fantasías y fetiches, como *sapos, flores de lis,* la *ampolla* y la *oriflama.*[44] Todas ellas son supersticiones en las que aún me resisto a creer, ya que ni nosotros ni nuestros antepasados hemos tenido hasta ahora ocasión alguna de probar lo contrario. Hemos tenido a reyes tan buenos en la paz como valientes en la guerra que, aunque nacieran reyes, al parecer, la naturaleza los conformó distintos a los demás y a quienes Dios todopoderoso eligió antes de nacer para destinarlos al gobierno y a la salvaguarda del reino.[45] Y, aun cuando no existieran tales excepciones, no entraré en discusión para debatir la verdad de nuestra historia, ni desmenuzarla con el fin de no desvirtuar tan sugerente tema, en el que podrán lucirse aquellos autores que se ocupan de la poesía francesa, ahora no sólo en franca mejora, sino, por decirlo así, puesta al día gracias a poetas como Ronsard, Baïf, Du Bellay, quienes en este arte, hacen avanzar tanto nuestra lengua que me atrevo a esperar que pronto no tendremos nada que envidiar a los griegos ni a los latinos sino tan sólo su derecho de primogenitura. Y, sin duda, perjudicaría nuestra rima (y uso gustoso esta palabra, ya que, si bien algunos la han convertido en algo mecánico, veo, sin embargo, a bastantes que aún están dispuestos a ennoblecerla y devolverle su brillo original) si la privara de los hermosos cuentos del rey Clodoveo, en los que veo ya, me parece, cómo se entretuvo, complacida, la vena poética de nuestro Ronsard en su *Franciada.* Presiento su alcance, conozco la gracia de su estilo. Sacará provecho de la oriflama como los romanos de sus ancillas, así como de los *escudos caídos del cielo* * de los que habla Virgilio. Cuidará de nuestra *ampolla,* como los atenienses lo hicieron del cesto de Erisicto; [46] hará que se hable de nuestros ejércitos como ellos de los suyos que, según aseguran, se encuentran aún en la torre de Minerva, por supuesto, sería temerario por mi parte querer

desmentir nuestros fabulosos libros y barrer el terreno de nuestros poetas. Pero, volviendo al tema que nos ocupa y del que me aparté no recuerdo muy bien cómo, ¿acaso no es hoy evidente que los tiranos, para consolidarse, se han esforzado siempre por acostumbrar al pueblo, no sólo a la obediencia y a la servidumbre, sino también a una especie de devoción por ellos? Todo lo que he dicho hasta aquí sobre los sistemas empleados por los tiranos para someter a las gentes no sirven sino para los ignorantes y los serviles.

Llego ahora a un punto que, creo, es el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía. El que creyera que son las alabardas y la vigilancia armada las que sostienen a los tiranos, se equivocarían bastante. Las utilizan, creo, más por una cuestión formal y para asustar que porque confíen en ellas. Los arqueros impiden, por supuesto, la entrada al palacio a los andrajosos y a los pobres, no a los que van armados y parecen decididos. Sería sin duda fácil contar cuántos emperadores romanos escaparon a algún peligro gracias a la ayuda de sus arqueros y los que fueron asesinados por sus propios guardias. Ni la caballería, ni la infantería constituyen la defensa del tirano. Cuesta creerlo, pero es cierto. Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro o cinco los que imponen por él la servidumbre en toda la nación. Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, rufianes de sus voluptuosidades y los que se reparten el botín de sus pillajes. Ellos son los que manipulan tan bien a su jefe que éste pasa a ser un hombre malo para la sociedad, no sólo debido a sus propias maldades, sino también a las de ellos. Estos seis tienen a seiscientos hombres bajo su poder, a los que manipulan y a quienes corrompen como han corrompido al tirano. Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes sitúan en cargos de cierta importancia, a quienes otorgan el gobierno de las provincias, o la administración del tesoro público, con el fin de favorecer su avaricia y su crueldad, de ponerla en práctica cuando convenga y de causar tantos males por todas partes que no puedan mover un dedo sin consultarlos, ni eludir las leyes y sus consecuencias sin recurrir a ellos.[47]

Extensa es la serie de aquéllos que siguen a éstos. El que quiera entretenerse devanando esta red, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que tienen sujeto al tirano y los que conforman entre ellos una cadena ininterrumpida que se remonta hasta él. Se sirven de ella como Júpiter quien, según Romero, se vanagloriaba de que, si tirara de la cadena, se llevaría consigo a todos los dioses. De ahí provenían el mayor poder del senado bajo Julio César, la creación de nuevas funciones, la institución de cargos, no, por supuesto, para hacer el bien y reformar la justicia, sino para crear nuevos soportes de la tiranía. En suma, se llega así a que, gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o ganancias compartidas con los tiranos, al fin hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable. Según los médicos, aunque nuestro cuerpo no sufra daño alguno, en cuanto en algún lugar se manifiesta una dolencia, todos los males se centran en el punto corrompido. Asimismo, en cuanto un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino –y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados, que no pueden hacer ni mal ni bien en un país, sino a los que están poseídos por una incontenible ambición y una incurable avaricia– se agolpa a su alrededor y lo mantiene para compartir con él el botín y, bajo su grandeza, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos. Así actúan también los grandes ladrones y los célebres corsarios: unos recorren el país mientras otros asaltan a viajeros; unos permanecen emboscados y otros al acecho; unos masacran mientras otros saquean. Si bien están igualmente estructurados en jerarquías, nadie de entre ellos, desde el más simple criado hasta los jefes, queda, al fin y al cabo, fuera del reparto, si no del botín más sustancioso, sí al menos de lo que se ha encontrado. Se dice que los piratas de Cilicia [48] no sólo se unieron tantos que hubo que enviar contra ellos a Pompeyo el Grande, sino que, al unirse, consiguieron firmar alianzas con varias grandes ciudades, en cuyos puertos se refugiaban tras cada incursión y a las que, a modo de recompensa, cedían parte del botín.

Así es como el tirano somete a sus súbditos, a unos por medio de otros. Está a salvo gracias a aquellos de quienes debería guardarse si ya no estuvieran corrompidos. Pero, tal como

suele decirse, para cortar leña, hay que emplear cuñas de la misma madera. Contemplad a sus arqueros, a sus guardias y a sus alabarderos; no es que no padezcan ellos mismos de la opresión del tirano, sino que esos malditos por Dios y por los hombres se limitan a soportar el mal, no para devolverlo a quien se lo causa a ellos, sino para hacerlo a los que padecen como ellos y no pueden hacer nada. Sin embargo, cuando pienso en esa gente que adula al tirano para sacar provecho de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, quedo estupefacto a la vez ante su maldad [49] y su necedad. Pues, a decir verdad, acercarse al tirano, ¿acaso es otra cosa que alejarse de la libertad y, por decirlo así, abrazar voluntariamente la servidumbre? Que dejen de lado su ambición y se descarguen de su avaricia, que se miren a sí mismos y se reconozcan, y verán claramente que las gentes del campo, a quienes pisotean y tratan peor que a presidiarios o esclavos,[50] son, no obstante, más felices y más libres que ellos. El labrador y el artesano, por muy sometidos que estén, quedan en paces al hacer lo que se les manda, mientras que el tirano ve a los que lo rodean acechar y mendigar sus favores. No basta con hacer lo que les ordena el tirano, sino que deben pensar lo que él quiere que piensen y, a menudo, para complacerlo, deben incluso anticiparse a sus deseos. No están solamente obligados a obedecer, sino que deben también complacerlo, doblegarse a sus caprichos, atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, gozar de sus mismos placeres, sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños, no tener ojos, pies ni manos como no sea para adivinar sus más recónditos deseos, o sus más secretos pensamientos. ¿Es esto vivir feliz? ¿Puede llamarse a esto vivir? ¿Hay en el mundo algo menos soportable, no digo ya para un hombre de buen corazón, o para un hombre bien nacido, sino tan sólo para cualquiera que tenga un mínimo de sentido común, o, sin más, un resto de humanidad? ¿Habráse otra manera de vivir más mísera, carente de todo, cuando podría gozar del libre albedrío, de la libertad, de su cuerpo y de la vida?

Pero se empeñan en servir para amontonar bienes, como si no pudieran ganar nada que sea suyo, ya que no pueden decir

que se pertenecen a sí mismos. Y, como si nadie pudiera tener nada propio bajo el yugo del tirano, quieren apropiarse de los bienes sin recordar que ellos mismos son los que brindan al tirano el poder de quitarlo todo a todos y de negar a todos la posibilidad de tener algo que sea suyo. Saben, no obstante, que nada ata más a los hombres a su crueldad que los bienes; que no hay contra él crimen alguno digno de muerte más que la independencia, *o disponer de algo;* que no ambicionan más que la riqueza y que se la toman de preferencia con los ricos, quienes, sin embargo, se presentan ante el tirano como un rebaño ante el carnicero, pletóricos y rechonchos, para excitar más aún su voracidad. Esos favoritos no deberían recordar tanto a los que han juntado muchos bienes gracias a los tiranos como a los que, tras haber juntando un tiempo, después han perdido los bienes y la vida; parecen ignorar que, si bien muchos han acumulado riquezas, pocos las han conservado. Releyendo todas las historias de la Antigüedad, reflexionando sobre aquellas que acuden a nuestra memoria, veremos cuán numerosos son los que, tras haberse ganado con malas artes la confianza del príncipe, ya sea fomentando su maldad, ya sea abusando de su simpleza, acabaron aplastados por ese mismo príncipe. Cuanto más fácil fue su ascensión en los favores del tirano, menos sabiduría tuvieron para conservarlos. De la cantidad de gente que siempre ha frecuentado la corte de los malos reyes, pocos, o ninguno, han podido eludir al fin la crueldad del tirano al que, antes, habían azuzado contra los demás. En la mayoría de los casos, tras haberse enriquecido a la sombra de sus favores y a costa de otros, terminan ellos mismos por enriquecer a otros.[51]

Incluso los hombres de bien, si es que alguna vez hubo hombre de bien amado por el tirano, por mucho que goce de este privilegio y por muy brillantes que sean su virtud y su integridad –que siempre, vistas de cerca, inspiran hasta a los malos cierto respeto–, no podían estar por mucho tiempo en la corte del tirano; tenían por fuerza que sentir en su propia piel el mal que afectaba a todos y, a costa de sí mismos, pasar por las desventuras de la tiranía. Podemos citar ejemplos: Séneca, Burro, Trasea,* tres hombres de bien, sobre dos de los cuales, Séneca y Burro, recayó el infortunio de que el tirano les confia-

ra el control de sus asuntos: los dos fueron apreciados y amados por él; uno de ellos había sido incluso su preceptor y maestro y, como prenda de su amistad, tenía el recuerdo de los cuidados que le había prodigado en su infancia. Pero el ejemplo de esos tres hombres, cuya suerte fue tan cruel, ¿ya no basta para probar la escasa confianza que pueden inspirar los malos amos? Y, de hecho, ¿qué amistad puede esperarse del que tiene el corazón tan duro que odia a todo un reino (que, paradójicamente, le obedece dócilmente) y de un ser que, por no saber amar, destruye así paulatinamente su propio imperio?[52]

Si alguien opinara que Séneca, Burro y Trasea fueron víctimas del tirano por haber sido buenos, que investigue lo que sucedía en la corte de Nerón: comprobará que los que obtuvieron sus favores y se mantuvieron por malas artes tampoco duraron mucho más. ¿Quién ha oído hablar de amor más desprendido y de afecto más obstinado, quién ha leído jamás algo semejante a la constante y entregada dedicación de Nerón a Popea? Pues bien, ¿acaso no la envenenó él mismo?[53] Agripina, su madre, mató a su marido Claudio para entregarle el imperio, hizo todo lo posible para favorecerlo y cometió, para conseguirlo, todo tipo de crímenes. No obstante, su propio hijo, fruto de sus entrañas, aquel a quien ella misma había colocado a la cabeza del imperio,[54] tras haberla traicionado varias veces, finalmente le quitó la vida; nadie se atrevió a afirmar entonces que no merecía semejante castigo, que, en cambio, habría recibido la aprobación de todos de habérselo infligido otro. ¿Quién fue más fácil de manejar, más simple y, por decirlo así, más tonto que Claudio, el emperador? ¿Quién llevó más cuernos de su mujer que Claudio de Mesalina? No obstante, la entregó al verdugo. Los tiranos tontos siguen siendo tontos cuando se trata de hacer el bien, pero no sé cómo, al fin, por poca lucidez de que dispongan, acaban empleándola para cometer alguna crueldad.[55] Es harto conocido el comentario de Caligula,[56] quien, al contemplar el cuello desnudo de su mujer, a quien adoraba, y sin quien parecía no poder vivir, la acarició pronunciando estas edificantes palabras: “Este hermoso cuello podría ser degollado si así lo ordenara”. He aquí por qué la mayoría de los tiranos de la Antigüedad solían morir por manos de sus propios favoritos, quienes, tras conocer la naturaleza de la ti-

ranía, no se sentían seguros de los caprichos del tirano y temían su poder. Así fue asesinado Domiciano por Estéfano,[57] Cómodo por una de sus amantes,[58] Antonino por Macrino.[59] y así casi todos los demás.[60]

Ésta es la razón por la que un tirano jamás es amado, ni ama él mismo jamás. La amistad es algo sagrado, no se da sino entre gentes de bien que se estiman mutuamente, no se mantiene tan sólo mediante favores, sino también mediante la lealtad y una vida virtuosa. Lo que hace que un amigo esté seguro del otro es el conocimiento de su integridad. Tiene como garantía de ello la naturaleza de su carácter amable, su confianza y su constancia. No puede haber amistad donde hay crueldad, deslealtad, injusticia. Cuando se juntan los malos, siempre hay conspiraciones, jamás una asociación amistosa. No se aman, se temen: no son amigos, sino cómplices.

Ahora bien, aunque esto no sea un obstáculo, sería difícil encontrar en la vida de un tirano una sólida amistad, ya que, al estar por encima de todos y no tener iguales, se sitúa más allá de los límites de la amistad, que sólo se da en la más perfecta equidad, cuya evolución es siempre igual y en la que nada se enturbia. He aquí por qué, entre los ladrones, se produce, al parecer, cierta buena fe en el reparto del botín, porque se sienten iguales y compañeros y, si no se quieren entre sí, sí al menos se temen y saben perfectamente que, si no estuvieran unidos, su fuerza se debilitaría. En cambio, los favoritos del tirano jamás pueden estar seguros de serlo, porque ellos mismos le han demostrado que lo puede todo y que ningún derecho ni deber alguno lo obliga a nada, de modo que el tirano pasa a creer que sus caprichos son su única razón, que ninguno de sus favoritos, por lo tanto, puede ser su amigo y que no tiene más remedio que convertirse en el amo de todos. Así pues, es de lamentar que, ante tantos y tan claros ejemplos y ante tan cercano peligro, nadie quiera aprovechar esas experiencias pasadas, que tanta gente se aproxime aún gustosa al tirano y que no haya nadie lo bastante perspicaz y atrevido como para decirle lo que le dijo, según narra el cuento, el zorro al león que se hacía pasar por enfermo: “Vendría de buena gana a verte a tu madriguera, pero veo muchas huellas de animales que van en dirección a ella y ninguna que vuelva”.[61]

Estos miserables ven resplandecer los tesoros del tirano, admiran boquiabiertos su esplendor y, atraídos a su vez por su magnificencia, se aproximan a él sin caer en la cuenta de que se meten en la llama que inexorablemente los consumirá. Así, el sátiro indiscreto, según antiguas fábulas, al ver arder el fuego sustraído por Prometeo, lo encontró tan bello que fue a besarlo y se quemó.[62] Así también la mariposa que, deseosa de gozar, se metió en el fuego porque la atraía el resplandor de su llama y descubrió ese otro atributo del fuego que es el de quemar, según cuenta Lucano, el poeta toscano. Pero, suponiendo que esos individuos escapen a la influencia de aquel a quien sirven, jamás se salvan del que lo sucederá. Si es bueno, en seguida se darán cuenta de ello y deberán entrar en razón. Si es malo y parecido a su antecesor, éste no dejará de rodearse a su vez de sus propios favoritos, quienes, a su vez también, no se contentarán con ocupar el lugar de sus predecesores sin disponer ellos también de sus bienes y privilegios. ¿Cómo puede alguien, conocedor de esos peligros y de la inestable seguridad con la que puede contar, aún aspirar a ocupar lugar tan frágil y malhadado y a servir, con riesgo de su vida, a amo tan peligroso? ¿Qué peso y qué martirio, Dios mío, dedicarse día tras día y noche tras noche a complacer a un solo hombre y, al mismo tiempo, temerle más que a cualquier otra persona en el mundo; estar siempre al acecho, el oído atento para poder averiguar a tiempo de dónde vendrá el golpe, para detectar las dificultades, espiar los gestos de sus propios compañeros y descubrir de antemano a los que traicionan a su amo; reírles todas las gracias y, sin embargo, temerlos a todos, no tener enemigo declarado ni amigo seguro alguno, vivir siempre con expresión de alegría, mientras el alma vive en vilo, sin poder jamás estar contento ni atreverse a mostrarse triste.[63]

Pero es curioso examinar lo que les queda tras tan gran tormento y lo que pueden esperar a cambio de su desgracia y de tan miserable existencia. En general, el pueblo no acusa al tirano de los males que padecen, sino a los que lo gobiernan. El pueblo, la nación entera, todos, hasta los campesinos y los labradores, conocen sus nombres, descubren sus patrañas, lanzan contra ellos mil ultrajes, mil insultos, mil maldiciones. Todas sus oraciones, todas sus voces se elevan contra ellos; todas

las plagas, todas sus desgracias y toda su miseria se las atribuyen a ellos. Y, si alguna vez les rinden en apariencia algún homenaje, en el fondo, los están maldiciendo y sienten ante ellos más temor que ante un animal salvaje. Ésta es la gloria, éste es el honor que reciben por sus servicios al pueblo; aunque cada súbdito consiguiera arrancarle un pedazo de su cuerpo, no se daría (al menos eso creo) por satisfecho, ni la mitad de su desgracia se daría por saciada, ni tan sólo después de su muerte. Y, aun cuando esos tiranos hayan desaparecido, los que le sobreviven siguen ennegreciendo de mil maneras la historia de esos "come-pueblos".[64] Su reputación queda ya definitivamente difamada en los libros, y sus huesos son; por así decirlo, arrastrados en el fango por la posteridad, recibiendo así un merecido castigo aun después de su muerte.

Aprendamos pues de una vez, aprendamos a obrar bien. Miremos al cielo y, tanto por nuestra dignidad como por simple amor a la virtud, dirijámonos a Dios todopoderoso, honrado testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte, pienso –y creo no equivocarme– que no hay nada más contrario a Dios, tan bondadoso y justo, que la tiranía. En lo más hondo de los abismos, Él reserva sin duda a los tiranos y a sus cómplices un terrible castigo.

Notas

1 El más célebre de los poetas antiguos, del que J. M. Chénier dijo: "Tres mil años pasaron sobre las cenizas de Homero y, respetado desde hace tres mil años, es joven aún de gloria y de inmortalidad". (N. de Ch. T.)

2 Este Ulises era el mismo rey. ¿Cómo no habría predicado a favor del poder de uno solo? Perdonémosle, pues, siguiendo el deseo del bueno de La Boétie; perdonemos también, si se quiere. a todos aquellos cortesanos romos que defendieron constantemente ese poder para cebarse con los presupuestos y engordar a expensas de nuestros sudores; pero jamás perdonemos (y mejor estigmaticémoslos) a los viles hipócritas que jugaban con dos barajas y gritaban, según el caso, *¡viva el rey, viva la liga!,* a esos sempiternos charlatanes, impostores descarados que empleaban con tanta imprudencia, y a veces de un día para el otro, dos lenguajes del todo opuestos; en una palabra, a esos *hacedores de discursos de circunstancia,* cuyo número ha sido tan grande en nuestros días que el propio enorme *Monitor,* en el que estos ejemplos de bajezas e insolentes mentiras hormiguean bajo todas sus formas, no nos da más que una muy imperfecta colección. (N. de Ch. T.)

[3] Si Etienne viviera hoy en día, no dudaría en tratar la cuestión y, ciertamente, su solución no daría la ventaja a la monarquía. (N. de Ch. T.)

[*] Alusión al gobierno de treinta oligarcas que los espartanos, vencedores en la guerra del Peloponeso, impusieron a los atenienses en 404. (N. del E.)

[4] En el original, encontramos la palabra *Hommeau* que los anotadores tradujeron por *Hommet, Hommelet:* hombrecillo. Me he permitido reemplazarla por *Mirmidon*. El empleo de esta palabra, que me pareció expresar del todo el pensamiento del autor, me ha sido inspirado por una canción, que todo el mundo conoce, de nuestro tan buen amigo Béranger. ¡Que nos perdone este plagio! (N. de Ch. T.)

[*] Respectivamente, batallas de Maratón (490), de las Termópilas (480) y de Salamina (480). (N. del E.)

[5] La Boétie se refería, sin duda, a la totalidad de los oficiales del ejército persa. (N. de Ch. T.)

[6] ¿No te había dicho, en mi prefacio, querido lector, que lo pretendidamente nuevo por su forma de decirlo no es con frecuencia más que refrito? ¿Hubieras esperado encontrar aquí, tan justamente emparejadas y aplicadas por Etienne de La Boétie, estas dos palabras: *gloriosas jornadas* que miserables juglares, cobardes aduladores del pueblo, berrearon a grito pelado al salir, temblando de pavor, de sus sótanos, en los que se habían escondido durante los tres días que duró el gran movimiento popular de julio? Estas dos palabras no fueron, pues, en sí una invención, sino un hallazgo que emplearon astutamente para engañar a los demasiado crédulos y escamotear en su provecho la gran victoria; lo cual sucedió de hecho, anótalo bien, la tarde misma del 29 de julio de 1830. Nuestras tres jornadas no fueron pues gloriosas, pues no hay nada realmente glorioso que no conduzca a un resultado favorable a la felicidad de la humanidad. (N. de Ch. T.)

[7] Estos milagrosos esfuerzos se reprodujeron en nuestros días y hemos tenido también nuestros Leónidas, nuestros Temístocles y nuestros Miltíades. Pero, como lo dice muy juiciosamente nuestro autor, esto no se da más que en los pueblos libres. Por lo tanto, cuántos encontraríamos de estos rasgos heroicos, si quisiéramos hurgar en nuestros tan cortos anales republicanos. Será suficiente con recordar algunos que verdaderamente pueden ser puestos en paralelo con todo lo que la historia nos relata de más prodigioso.

[8] En el original, *Argus, hombre fabuloso de cien ojos*. Dice el diccionario: argus, *espía doméstico*. En muchas poblaciones, esta palabra se pronuncia *argous*. No me precio de ser etimologista, pero muy recientemente, un periodista, más sabio y perspicaz que yo, dijo que de esta palabra provenía la de *argousin, jefe de presidiarios;* e hizo aguda observación tan precisamente en el momento en que, bajo cierto ministro, se sirvieron de los presidiarios liberados para formar ciertas bandas que recorrieron las calles de la capital y sembraron el pánico, aporreando indistintamente a todos los transeúntes. (N. de Ch. T.) [N. del T.: en su transcripción, Teste escribe *argus* allí donde la De Mesmes dice *ojos*.]

[9] Hay que creer que el verbo *espionner (espiar)* no era usado en tiempos de Etienne. (N. de Ch. T.) [N. del T.: el manuscrito De Mesmes dice *espier,* espiar, fisgar].

[10] Luis XV, uno de los más crápulas, mandaba raptar a bellas jovencitas por sus ayudas de cámara Bontemps y Lebel con el fin de poblar con su presencia

su parque de ciervos. Napoleón, más franco y claro en sus maneras, elegía en la casa imperial de Ecouen, con la complicidad de la Campan, las señoritas que le placía preñar. Preguntad mejor a cierto príncipe alemán, que podrá comprobarlo gracias a la princesa, su mujer, cuyo primer apellido, por discreción, no quiero acordarme. (N. del Ch. T.)

[11] Así lo hicieron, *en grandes talas anuales,* los grandes bandoleros a los que se les llama con poco acierto *grandes hombres;* Alejandro de Macedonia, Luis XIV y en nuestros días sobre todo Napoleón. (N. de Ch. T.)

[12] Encontré estos días, y por puro azar, este pasaje, citado y enteramente transcrito, con la mayor exactitud y toda la pureza de su antiguo estilo, en una obra publicada recientemente por M. le baron Bouvier de Molart, ex prefecto de Lyon, y titulada *De las causas del malestar que se deja sentir en la sociedad francesa;* Pero este autor, alumno del imperio, y además administrador muy digno de nuestra época, no es ciertamente un erudito. Así pues, al citar y exaltar este elocuente fragmento, lo atribuyó a Montaigne, en cuyas obras se encuentra el discurso de La Boétie. ¿Habrá ignorado o puesto en duda la existencia de este último? No es fácil de creer. Se trata, pues, de una simple distracción; hay que perdonársela al barón ex prefecto, absorto sin duda por los cuidados que tuvo que prestar a este enorme volumen, en el que amontonó, en desorden, es cierto, una multitud de muy concienzudas y muy falsas observaciones sobre economía política y algunos documentos estadísticos muy curiosos para llegar finalmente a la siguiente conclusión: al ser el exceso de población la causa primordial de nuestro malestar, había que apresurarse a emplear todos los medios, tomar todas las medidas, poner en uso todos los recursos, hasta los más inmorales, para detener la procreación de proletarios, diezmar incluso su raza, al menos hasta conseguir reducir su número, para garantizar, conservar y hasta aumentar el bienestar y los dulces retozos de esos señores, los gozadores y privilegiados de toda suerte.

[13] Y, *a fortiori,* La Boétie habría podido decir que la casi *totalidad* sea esclava de *algunos*. (N. de Ch. T.)

* Longa fue el predecesor de La Boétie en el parlamento de Burdeos. (N. del E.)

[14] Con esta palabra, La Boétie quiso sin duda querer decir: *el derecho de reinar,* y no la posesión del territorio. (N. de Ch. T.)

* Saúl. (N. del E.)

* Sucesor de Solón en la jefatura de Atenas, se apoderó del poder apoyándose en los pequeños campesinos de la montaña. (N. del E.)

[15] El equivalente hoy de teniente general de un reino.

[16] La palabra *tirano* designaba en otros tiempos un título y no tenía nada de infamante. Fueron bandoleros como Dionisio los que le valieron a continuación su odiosa acepción. Por el camino que sigue Europa, podría suceder lo mismo con los títulos de: *rey, príncipe o duque*. (N. de Ch. T.)

[17] *La esclavitud* es más dura que la *servidumbre*. La *servidumbre* impone un yugo; *la esclavitud* un yugo de hierro. La *servidumbre* oprime la libertad; la *esclavitud* la destruye (*Diccionario de sinónimos*). (N. de Ch. T.)

[18] Entonces los venecianos formaban una república. Libres, llegaron a ser poderosos; poderosos, se hicieron ricos y, corrompidos por las riquezas, volvieron a caer en la esclavitud y el envilecimiento. ¡Están hoy bajo la "*schlage*" austríaca como casi todo el resto de la bella Italia! Otra prueba

del *debilitamiento de las especies, de los individuos y de las naciones.* (N. de Ch. T.)

19 No trataríamos hoy tan brutalmente a esos pobres musulmanes. Están ciertamente muy lejos de ser como desearíamos verlos; pero están quizás más cerca de su resurrección que ciertos pueblos, podridos hasta la médula por el sistema de corrupción que los rige y que viven, o quizá vegetan y sufren bajo el aplastante peso de esos gobiernos que se llaman tan falsamente constitucionales. El absolutismo en Turquía jamás, creo, atentó hasta este punto contra el gran principio de la santa igualdad como esos pretendidos gobiernos representativos, hijos bastardos del liberalismo, en los que hierve, a nuestras expensas, la *olio* de este buen Paul Courrier. (N. de Ch. T.)

20 Esto está tomado de un tratado de Plutarco titulado: *Cómo hay que criar a los niños,* traducción de Amiot. (N. de Ch. T.)

21 *Del cuerno, "Huchet* –dice Nicot– es un cuerno con el que se huchea o llama a los perros y que los postillones acostumbran a usar". (N. de Ch. T.)

* Heraldo de Agamenón, que participó con él en la guerra de Troya. (N. del E.)

22 Véase Heródoto, I. 7, pág. 422. (N. de Ch. T.)

23 Que, equivocadamente, en el texto, es llamado *Gidarne.*

* Pueblo legendario que habitaba un país en el que el sol no aparecía y al que Ulises se dirigió para invocar a los muertos e interrogar al adivino Tiresias. (N. del E.)

24 *Courtauds,* en los originales. (N. del T.) Caballo que tiene crin y orejas cortadas. (N. de Ch. T.)

* En la mitología, personificación del Sarcasmo, hijo de la noche y hermano de las Hespérides, según Hesíodo. (N. del E.)

** Harmodio y Aristogitón: asesinos de Pisístrato. Trasíbulo: echó a los tiranos de Atenas en 409. Bruto el viejo y Valerio: fundadores de la República. Dión: sucesor de Dionisio como tirano de Siracusa. (N. del E.)

25 Lo mismo hicieron los famosos girondinos que se escaparon de la asamblea legislativa, el 20 de junio de 1792, para dirigirse a las Tullerías y encabezar la santa insurrección popular contra el tirano Capet. Salvaron a éste y. sobre el mismo trono, que era entonces tan fácil de derribar, lo vistieron ridículamente con el gorro rojo que la cabeza de un rey habría mancillado y le brindaron el poder en bandeja. Por este único hecho político, astuto y fríamente pérfido, los girondinos habrían merecido la suerte que más tarde tuvieron. (N. de Ch. T.)

26 Todo esto vale también para nuestra historia contemporánea que se caracteriza por un aspecto al que poca gente ha prestado suficiente atención, a no ser los intrigantes que reincidieron en él y le sacaron provecho con gran detrimento de los intereses populares. Es el siguiente: cuando, a su milagrosa vuelta de la isla de Elba, Bonaparte ahuyentó a los Borbones sobre su trono, esos tiranos acorralados, transidos de terror, sin saber qué hacer, se pusieron fanfarrones: unos se lanzaron a bravatas en Lyon, de donde salieron huyendo como cobardes; los demás intentaron organizar algunos arrestos en París y procuraron tomar precauciones especialmente con respecto al famoso Fouché, que sospechaban estaba de acuerdo con *el fantasma* que causaba espanto. Fouché se libró de sus garras, se puso al abrigo de su cólera. Pero, dos días después, creyeron más prudente tratar

con él; le enviaron un agente diplomático, el libertino VitroIles. A éste Fouché le dijo estas palabras que muestran la astuta politica de ese miserable: "Salvad al monarca, que yo me encargo de salvar la monarquía". Y, en efecto, los Borbones pusieron los pies en polvorosa, y llegó Bonaparte también él con su manía de *reinar;* Fouché fue su ministro; Fouché lo traicionó más tarde y, tras pactar con los aliados para mandarlo a Santa Elena, permaneció como ministro de otro libertino, Luis XVIII, quien no sintió la más mínima repugnancia de trabajar con el hombre que había condenado a su hermano a muerte y de forjar con él las listas de prescripción que señalaron su retorno. Los sangrientos antecedentes de ese execrable monstruo convenían, en efecto, a la hipocresía y a la cobarde crueldad de Luis XVIII, a quien no faltaba más que el valor del crimen para ser el más feroz de los tiranos. (N. de Ch. T.)

27 ¿Qué diría hoy el bueno de Etienne de nuestros doctrinarios, de nuestros liberales de la restauración y del asqueroso "justo medio" que tanto han abusado, y con tanta frecuencia, de este santo nombre? (N. de Ch. T.)

28 No es en el libro *De las enfermedades,* que cita La Boétie, sino en otro titulado *Sobre los aires, las aguas y los lugares,* y en el que Hipócrates dice (§ 41): "Los pueblos mas belicosos de Asia, griegos o bárbaros, son los que, al no ser gobernados despóticamente, viven bajo las leyes que ellos mismos se imponen, mientras que allí, donde los hombres viven bajo reyes absolutos, son necesariamente muy tímidos". Se encuentran los mismos pensamientos más detallados aún en el § 40 de la misma obra. (N. de Ch. T.)

29 Al extenderse una enfermedad pestilente en los ejércitos de Atajerjes, rey de Persia, este príncipe, aconsejado de recurrir en esta ocasión al asesoramiento de Hipócrates, escribió a Histanes, gobernador de Helesponto, para encargarle que atrajese a Hipócrates a la corte de Persia, ofreciéndole todo el oro que quisiese y asegurándole, de parte del rey, que sería tratado al igual que los grandes de Persia. Histanes ejecutó puntualmente esta orden; pero Hipócrates le respondió en seguida "que disponía de todo lo necesario para la vida y que no le estaba permitido gozar de las riquezas de los persas, ni emplear su arte para curar a los bárbaros que eran enemigos de los griegos". La carta de Atajerjes a Histanes y la de Histanes a Hipócrates, de las que Jenofonte extrae estos detalles: se encuentran al final de las obras de Hipócrates. (N. de Ch. T.)

30 *Hierón o retrato de la condición de los reyes.* Coste tradujo esta obra y la publicó en griego y en francés con notas, Amsterdam, 1771. (N. de Ch. T.)

31 La Boétie es muy generoso al interpretar así las intenciones de nuestros monarcas. Si hubiese visto a los suizos del famoso Carlos X disparando sobre el pueblo de París, sin duda no hubiera dicho que esos buenos suizos estaban ahí para *salvar a* los hombres. (N. de Ch. T.)

32 Terencio, Eunuq., act. 3, sc. I, v. 25. (N. de Ch. T.) El texto latino es el que sigue: "*... Quaeso, inquam, Strato, eon es feroz, quia babes imperium in beluas?"* (N. del T.)

33 ¡Como si no viéramos en nuestros días repetirse el engaño! Los Osages y la jirafa; los banquetes populares de los Campos Elíseos en los que tantas veces se distribuyen vino, jamones y salchichas; los desfiles y las revistas; las cucañas y los globos; los torneos y las representaciones gratuitas; las iluminaciones y los fuegos artificiales; las carreras de caballos en el Campo

de Marte; las exposiciones en los museos, o en los grandes bazares industriales; aun muy recientemente el famoso y tan costoso barco de cartón; y, finalmente, los juegos de la Bolsa, aún más infames, y que, naturalmente, los antiguos desconocían. (N. de Ch. T.)

[34] Reunión de hombres del pueblo, agrupados y enrolados de diez en diez, y alimentados a expensas del tesoro público. (N. de Ch. T.)

[35] Título de una de las obras de este filósofo; ficción, es cierto, pero admirable, y que podría realizarse, si los hombres tuviesen todos la virtud del sabio que los hace hablar para instruirlos, del divino Sócrates.

[36] Moneda de plata entre los romanos cuyo valor mínimo era aproximadamente de 5 fr. 50. (N. de Ch. T.)

[37] Este historiador dijo: "El sector más embrutecido del pueblo acostumbrado a los placeres del circo y de los teatros, siendo el más corrompido de los esclavos, el mismo que, tras derrochar sus bienes, ávidos de desórdenes, no sobrevivía más que para alimentar los vicios de Nerón, quedó sumido en el dolor". (N. de Ch. T.)

[38] "Una vez fijado el día de los funerales, se elevó una pira en el Campo de Marte, cerca de la tumba de Tulio; y frente a la tribuna destinada a los discursos, una construcción dorada según el modelo del templo de la madre Venus. En él descansaba un lecho de marfil cubierto de oro y de púrpura, cuya cabecera estaba coronada por un trofeo y por el vestido que llevaba cuando lo apuñalaron... En los juegos funerarios, se cantaron versos para fomentar el dolor por la muerte de César y la indignación contra sus asesinos... Por único elogio, Marco Antonio hizo pronunciar por un heraldo el *senatus consulto,* que confería a César a la vez todos los honores humanos *y divinos, y* el juramento por el cual se comprometían todos a defenderlo; él mismo no añadió más que unas pocas palabras. Magistrados en ejercicio, o fuera de sus funciones, llevaron el lecho funerario a la plaza pública; unos querían quemarlo en el Capitolio, otros en el santuario de Júpiter, otros aún en la sala del senado, construida por Pompeyo, cuando, de pronto, dos hombres, con la espada a un lado y armados de dos lanzas, pusieron fuego al lecho con antorchas. En seguida, todos los que estaban alrededor apilaron ramas secas, bancos, los asientos de los jueces y todos los regalos que habían llevado; después, los flautistas y los actores, despojándose y desgarrando las túnicas triunfales que llevaban para la ceremonia, las arrojaron a la hoguera; los legionarios veteranos arrojaron las armas con las que se habían adornado para los funerales y, la mayor parte de las damas, sus ornamentos y las de sus hijos. El duelo público fue total; naciones extranjeras siguieron el ejemplo; todas organizaron, cada una a su manera, una ceremonia funeraria en torno de una pira y, sobre todo, los judíos, quienes la celebraron varias noches consecutivas". (Suetonio, *Vida de César,* § 84.) (N. de Ch. T.)

[39] Una columna maciza de cerca de veinte pies, hecha con piedras de Numidia, fue levantada después en la plaza pública con la inscripción: *Al Padre de la patria.* (Suetonio, *Vida de César,* § 85.) (N. de Ch. T.)

[40] Es La Boétie quien habla; no lo dudes en absoluto, lector, y sobre todo, ninguna alusión... si puedes. (N. de Ch. T.)

[41] Esta vez, se diría que La Boétie escribía adelantándose a la historia. ¡Basta con ver qué sucede en cierto país desde 1830! (N. de Ch. T.)

42 "... Dos hombres del pueblo, uno ciego y otro cojo, fueron a su encuentro a su tribunal, para rogarle que aplicase a su mal el remedio que Serapis le había revelado en sueños: el primero aseguraba que recobraría la vista si Vespasiano escupía sobre sus ojos, y el segundo dejar de cojear si se dignaba a tocarle la pierna con el pie". (Suetonio, *Vida de Vespasiano,* § 7.) (N. de Ch. T.)

43 Y nuestros reyes de Francia, que bien valían un Vespasiano, ¿acaso no curaban escrófulas? Esta charlatanería duró mucho tiempo, pues aún se utilizaba cuando Luis XV subió al trono (véase Lemontey). A estas mojigangas sucedieron muchas otras que, siendo menos torpes, no por ello dejaron de ser perniciosas para las pobres gentes. (N. de Ch. T.)

* Uno de los hijos de Eolo. (N. del E.)

** Virgilio, *Eneida,* libro IV, trad. Miguel Querol. (N. del T.)

44 Por todo lo que La Boétie nos dice aquí de las *flores de lis,* la *ampolla* y la *oriflama,* es fácil adivinar qué piensa realmente de los milagros que se cuentan de ellas. Pasquier compartía la opinión de La Boétie: "Hay en cada república –nos dice en sus *Recherches de la France* (lib. VIII, C. XXI)– historias que provienen de una lejana antigüedad, sin que, en la mayoría de los casos, pueda sondearse su verdadero origen; sin embargo, se las tiene no sólo como verdaderas, sino como autorizadas y consagradas. De tales leyendas, encontramos varias tanto en Grecia como en la ciudad de Roma. Y así hemos arrastrado hasta hoy la antigua idea de la oriflama, de nuestra flor de lis, que atribuimos a la divinidad, y muchas otras cosas, que, aunque no estén refrendadas por los autores de la Antigüedad, conviene a todo buen ciudadano creerlas para la mayor grandeza del imperio". Todo esto, reducido a su justo valor, significa que se cree en este tipo de cosas puramente por complacencia. En otro lugar de la misma obra (lib. II, cap. XVII), Pasquier señala que ciertos reyes de Francia tuvieron por escudo de armas *tres sapos;* pero que Clodoveo, para hacer que su reinado produjera más milagros, se "hizo traer por un ermitaño, como por advertencia divina, las flores de lis, que se han perpetuado hasta nuestros días". Huelga cualquier comentario. El autor declara muy claramente, y sin paráfrasis, a quién hay que atribuir la invención de las flores de lis.
a. Pasquier es uno de los antepasados de Etienne Denis Pasquier, actual presidente de la corte de los pares, que merecería un epíteto muy distinto, que merecería incluso muchos otros, aunque sólo fuera por la mistificación de que fue tan bonachonamente víctima por culpa del conspirador republicano Malet, en el año 1812: la traición de su amo, el emperador, en la noche del 30 al 31 de marzo de 1814; su remedo ciceroniano en la cámara de los diputados (sesión 1819) en la que, hablando de los sediciosos de la oposición, decía: *si se mueven, habrán vivido*. Hoy *en* día hace cosas mucho peores. (N. (le Ch. T.)

45 Este pasaje es la única precaución oratoria que La Boétie haya deslizado en su obra, como pasaporte a las duras verdades que encierra. La he conservado fielmente. Para más señas, hay que decir que esta obra fue escrita bajo el reino de Francisco II; es posible, sin embargo, que el recuerdo reciente del de Luis XII haya arrancado este homenaje al autor; pero había vivido también bajo el reinado de Francisco I, y La Boétie era muy capaz de apreciar en su justo valor a ese fanfarrón del honor, a ese arlequín real, cuya frase tan

citada: *Tout est perdu fors l'honneur (todo está perdido salvo el honor)* se terminaba con ese repugnante complemento de fatuidad, *y sobre todo mi persona que está a salvo de cualquier peligro*. (N. de Ch. T.)

* Bajo el reinado de Numa, cayó del cielo un escudo de bronce, que, según la sibila Egeria, anunciaba la salvación de Roma. Para evitar que fuera robado, Numa hizo fabricar once copias, las ancillas. (N. del E.)

46 Un hábil traductor inglés aportó, en este pasaje, una nota muy curiosa y muy útil para los que no saben nada acerca del *cesto de Erisicto*. "Calímaco, en su himno a Ceres, habla de un cesto que, según se suponía, bajaba del cielo y era llevado, al caer de la tarde, al templo de esta diosa, para celebrar su fiesta. Suidas dice que la ceremonia de los cestos fue instituida bajo el reinado de Erisictono". (N. de Ch. T.)

47 ¡Cuánta verdad en esta descripción! Podría asegurarse que fue escrita en nuestros días, a la vista de lo que pasa ante nuestros ojos... (N. de Ch. T.)

48 Los habitantes de Cilicia, antigua provincia del Asia menor que forma parte hoy de la Turquía asiática.
Eran entonces lo que eran los argelinos en nuestra época. (N. de Ch. T.)

49 No se enfaden, señores, vosotros que tanto apreciáis la moderación. No soy yo, sino el bueno de Etienne quien, desde hace casi tres siglos, les lanza este insulto que tanto se merecen. (N. de Ch. T.)

50 Que llaman, en su presuntuoso desdeño, *proleta*rios; y, en su ira, bárbaros. (Véase el famoso artículo del *Journal des Débats* de fin de año de 1831.)

51 Este panorama, por terrible y exacto que sea, ni asustará, estoy seguro, a nuestros hombres voraces de puestos y presupuestos. (N. de Ch. T.)

* Burro: preceptor de Nerón. Trasea: senador, consejero de Nerón. (N. del E.)

52 Pues un rey, que conociera sus verdaderos intereses, no podría dejar de ver que: "empobreciendo a sus súbditos, se empobrecerá él mismo, como un jardinero que, tras recoger el fruto de sus árboles, los cortara para venderlos, etc., etc...".
Este fragmento que extraigo de una nota más larga de Coste, en la que cita también a Alejandro y a Darío como hacedores de bellas máximas, no tiene relación con la palabra *empobrecer* que se encuentra en el texto. ¿No habría podido ampliarla a la palabra *destruir* que le sigue y recordar, con relación a esto, el crimen de Nerón quien, por placer y pasatiempo quemó Roma, capital de su imperio, y todo para ver qué mueca harían sus súbditos entre las llamas?... ¿Suceden en nuestros días cosas tan espantosas?... No, pero examinad el progreso de la humanidad: si, en su tiempo, los cañones y la pólvora hubiesen sido conocidos, Nerón, estoy seguro, se hubiese contentado con ametrallar a los romanos, como lo hizo, en julio de 1830, Carlos X, a quien habríase podido poner, con razón, el apodo de "el ametrallador", si a partir de entonces... Pero callemos. (N. de Ch. T.)

53 Según Suetonio y Tácito, Nerón, en un acceso de cólera, la mató de una patada en el vientre mientras estaba embarazada. Tácito añade: "Por pasión más que por acierto, varios autores afirmaron que Popea había sido envenenada por Nerón". (N. de Ch. T.)

54 "... Tres veces probó el veneno, pero, al ver que era muy precavida, ingenió un techo que debía desprenderse artificialmente durante la noche y caer sobre ella mientras dormía. La indiscreción de sus cómplices aventó este proyecto; entonces, imaginó un barco que se partiera en dos ahogándola o

aplastándola bajo los escombros. Fingió reconciliarse con ella y la invitó, mediante cartas muy halagadoras, a ir a Baies, con ocasión de las fiestas de Palas. La retuvo mucho tiempo a la mesa, tras encargar, a los capitanes de las galeras que rompieran, como por un incidente fortuito, aquella en la que habría viajado. En su lugar, le ofreció, para volver a Bauli, el barco que había sido construido con la trampa. La condujo con alegría e incluso, al separarse de ella, le besó el seno. Permaneció al acecho, esperando con gran ansiedad el desenlace de su empresa. Pero, informado de que había fracasado y de que su madre se había escapado a nado, sin saber ya a quién ni a qué recurrir, aprovechó la llegada de L. Agerinus, liberto de Agripina, quien iba a anunciarle con alegría que su madre se había salvado. Un puñal colocado furtivamente a su lado le sirvió de pretexto para detenerlo y encadenarlo como el asesino enviado por su madre; la mandó matar en seguida, con la intención de hacer creer que había evitado con su muerte voluntaria el descubrimiento de su crimen." (Suetonio, *Vida de Nerón,* § 34.) (N. de Ch. T.)

55 Sirve de testimonio el estúpido y cruel Carlos X de reciente memoria. (N. de Ch. T.)

56 *Calígula,* del que Suetonio describió la crueldad en estos términos: "Se puede tener un ejemplo de sus crueles bromas contemplando ésta: al estar un día de pie junto a la estatua de Júpiter, preguntó al actor trágico Appello: "*Marc Júpiter y yo, ¿quién te parece el mayor?*". El actor, desconcertado, tardó demasiado en responder, y lo desgarró a latigazos mientras hacía su elogio con voz suplicante, cuya suavidad los gemidos no alcanzaban a alterar. Cada vez que besaba el cuello de su mujer, o de su amante, añadía: *Tan hermoso cuello podría ser degollado, si así yo lo ordenara.* Decía también *que no evitaría las más crueles torturas inflingidas a Cesonia, para sonsacarle por qué él la amaba tanto*". (Suetonio, *Vida de Calígula,* § 33.) (N. de Ch. T.)

57 "Esto es más o menos todo lo que se supo de los preparativos y la naturaleza de su muerte. Los conjurados permanecían indecisos acerca de cuándo y cómo lo atacarían, si en el baño o durante la cena; Estéfano, intendente de Domitila, entonces acusado de malversaciones, les ofreció sus consejos y sus servicios. Para apartar toda sospecha, fingió tener lastimado el brazo izquierdo, que mantuvo envuelto en lana y vendas durante unos días. En el instante señalado, escondió allí un puñal y fue admitido con el pretexto de una conspiración que él quería denunciar a Domiciano. Aprovechó el momento en que Domiciano leía con sorpresa el informe que él acababa de entregarle para atravesarle las ingles. Aunque herido, el tirano aún se defendía, cuando Clodiano, condecorado con el cuerno militar (condecoración de la época), Máximo, liberto de Partenius, Saturio, decurión de la cámara, y un gladiador cayeron sobre él y le hicieron siete heridas de las que expiró". (Suetonio, *Vida de Domiciano,* § 17.) (N. de Ch. T.)

58 Que se llamaba Marcia IV. *Herodiano*, libro I). (N. de Ch. T.)

59 *Antonino Caracalla,* que un centurión, llamado Marcial, mató de una puñalada por instigación de Macrino, como puede leerse en Herodiano (lib. 4, hacia el final).

60 La historia repugnante de todos esos emperadores romanos, su sucia vida, su ferocidad, sus hazañas y sus crímenes, son tan atroces que desearía poder ponerlos en duda; pero están recogidos por los historiadores más fidedig-

nos. ¿Son nuestros tiranos modernos menos crueles? ¿Serán acaso menos culpables debido a que ejercen sus crímenes a gran escala? El *carcere duro* del benigno déspota austríaco, la reciente masacre de polacos, *el reino del orden* en Varsovia, ¿serán considerados por la historia como menos infames que los crímenes de los emperadores romanos?... No creo. En nuestros tiempos, hemos tenido a nuestros Nerones y a nuestros Calígulas. Una Corte del norte, la que tan fácilmente ahoga a naciones enteras, ¿no nos presenta una serie ininterrumpida de asesinatos en la propia familia real? Y el célebre Fernando VII, último tirano de España, ¿acaso no mató, al igual que Nerón, a su primera mujer *de una patada en el vientre, durante su embarazo*? ¿No tiró, a imagen de Calígula, una taza de chocolate hirviendo sobre el seno de su segunda prometida *"para ver solamente,* respondía fríamente a su padre Carlos IV, *la mueca que haría"?* En todos los tiempos, los tiranos fueron bestias feroces. (N. de Ch. T.)

61 El buen Jean Lafontaine, verdadero jacobino del siglo XVII, describió este mismo rasgo en dos versos llenos de gracia: "...pero en este antro, / veo muy bien cómo se entra / y no veo cómo se sale" (Libro 6, fábula 14). (N. de Ch. T.)

62 He extraído esta información de Plutarco, titulado *Cómo puede obtenerse utilidad de los enemigos,* Cap. 2, según traducción de Amiot, del que éstas son las palabras: "El sátiro quiso besar y abrazar el fuego al verlo por primera vez; pero Prometeo le gritó: 'Estúpido, añorarás la barba de tu mentón, pues la llama quema cuando se la toca'". (N. de Ch. T.)

63 Pues bien, queridos amigos, ¿qué me decís de esta vida tan bien descrita en tan pocas líneas? ¿No es un verdadero infierno? Y, sin embargo, los miserables que se entregan a ella, que corren voluntariamente a la infamia, ¡¡aún se atreven a calumniaros e injuriaron, a vosotros, que preferís manejar la lezna, el hacha, el cepillo o la lanzadera a llevar una vida tan infame! ! (N. de Ch. T.)

64 Se trata de un adjetivo que, según Homero, se otorgaba al rey *(Ilíada,* A, v. 341) y con el que La Boétie obsequia con gran acierto a esos intendentes y subintendentes de las finanzas que, por las imposiciones excesivas e injustas con las que agobian al pueblo, estropean y despueblan el nais que tienen a su cuidado, convierten pronto a un reino donde florecían las artes, la agricultura y el comercio, en un desierto en el que reinan la barbarie y la pobreza, llevan al príncipe a la indigencia y lo convierten en un ser odioso para aquellos súbditos que le quedan y despreciable para sus vecinos. (N. de Ch. T.)

Lecturas del texto de La Boétie

El "Contra Uno" de Étienne de La Boétie

Pierre Leroux

Libertad, desventura, innombrable

Pierre Clastres

El nombe de uno

Claude Lefort

El “Contra Uno” de Étienne la Boétie[1]

La obra de La Boétie, titulada *El Contra Uno,* es harto conocida. Es una bella declamación filosófica y republicana; pero no es más que una declamación. No me refiero con ello a que el estilo sea ampuloso, ni los principios poco sólidos; al contrario, admiro en ella, con todos los que la leyeron, la forma y el fondo. Montaigne, que la insertó en medio de sus *Ensayos,* en su capítulo *De la amistad,* la presentó como el ornamento más bello de su libro, y Montaigne era un buen juez. Incluso por respeto a su amigo, no hubiera exaltado más allá de una justa medida la obra póstuma del que fue, como dijo, la mejor mitad de su vida. Pero este libro puede ser muy bueno, y no ser, sin embargo, más que una declamación. Y el propio Montaigne lo juzgaba así; no lo encontraba demostrativo. “Es un discurso”, dijo, “al que tituló *La servidumbre voluntaria;* pero los que ignoraron esto lo rebautizaron muy pronto el Contra Uno. Lo escribió como ensayo, en su primera juventud, en honor a la libertad y contra los tiranos. Citó a autores esclarecidos, de merecida garantía, pues todo en él es honorable y cabal. Hay que decir que es lo mejor que pudo hacer”.

Montaigne toma la precaución de señalar en dos ocasiones que La Boétie estaba en la flor de su juventud cuando escribió este *Discurso,* “no habiendo alcanzado el año dieciocho de su edad”. En otro lugar dice: “Pero oigamos qué dice este joven de dieciséis años”. Y, tras citarlo, añade: “Porque he visto que esta obra fue desde entonces publicada con mal fin por los que buscan trastornar y cambiar el orden policial de nuestras ciudades, sin preocuparse por el contenido del texto, y que se lo han apropiado como si fuera suyo, me decidí a albergarlo aquí. Y, con el fin de que la memoria del autor no se vea manipulada por los que no pudieron conocer de cerca sus opiniones y sus acciones, pongo sobre aviso que este tema fue tratado por él en su infancia tan sólo a modo de ejercicio, tema, por otra parte, sobre el que insistió reiteradamente en sus múltiples libros posteriores. No pongo en duda que creyera en lo que escribió; pues era lo bastante concienzudo como para no mentir ni tan

sólo en broma; aún más, sé que, si hubiera podido escoger, habría preferido nacer en Venecia que en Sarlat, y con razón. Pero tenía otra máxima soberana impresa en su alma, la de obedecer y someterse muy religiosamente a las leyes bajo las que había nacido. Jamás hubo mejor ciudadano, ni más aficionado a la tranquilidad de su país, mi mayor enemigo de las agitaciones y novedades de su tiempo: habría preferido detenerlas que fomentarlas. Tenía su espíritu moldeado en patrones de otros siglos".

¿No se siente, a través de estas palabras, que Montaigne se encuentra en un aprieto? Admira con pasión este libro y, sin embargo, no ve en él más que un ejercicio literario: "Este tema", dijo, "fue tratado por él en su infancia tan sólo a modo de ejercicio". No cabe duda alguna de que La Boétie creía en lo que escribía; Montaigne admite que era republicano en el fondo de su alma, llega incluso a afirmarlo diciendo: "Hubiera preferido nacer en Venecia que en Sarlat, y con razón". Sin embargo, reconoce también su declaración según la cual fue buen partidario del rey, "enemigo de las agitaciones y novedades de su tiempo y habría preferido detenerlas que fomentarlas". La clave de este enigma radica en que la obra de La Boétie le parecía a Montaigne verdadera en sus principios, espléndida en la belleza de sus ideales, pero impotente para realizar la meta que allí señala. Además, no quería que fuese un arma en manos de los que, como bien indicó, "buscan trastornar y cambiar el orden policial de nuestras ciudades, sin preocuparse por el contenido del texto". Decide, pues, situar el libro entre las utopías, como una obra de genio sin relación con la realidad, o al menos sin relación con la época moderna, y se sale con la suya diciendo de su amigo que "tenía su espíritu moldeado en patrones de otros siglos".

El breve análisis que vamos a dar, no del libro de La Boétie, sino del fondo de este libro, explicará la incertidumbre de Montaigne, su admiración a la vez entusiasta y llena de restricciones. Se comprenderá por qué debió permanecer en él una extraña duda ante esta obra que iba más allá, hay que convenir en ello, de su propio ideal, y que, a la vez, falto de una solución verdadera al problema que él suscita, no satisfacía de ningún modo su severa razón.

Por un singular retorno a las mismas cosas, lo que sucedió en el siglo XVI con el *Contra Uno* de La Boétie, se ha reproducido en nuestro tiempo: la política militante pretendió apoderarse de él como un arma. Este escrito había sido suprimido de los *Ensayos* de Montaigne por editores, que ciertamente no tenían por qué otorgarse este derecho, y colocados por otros más concienzudos al final de los *Ensayos,* como un simple apéndice. Pero, en estos últimos años, ha sido editado separadamente por Lamennais, quien le añadió un elocuente prefacio y lo incluyó luego en sus obras. Esta hospitalidad dada por un hombre de genio al escrito de La Boétie es ciertamente muy honorable; de todas formas, si Montaigne volviera a este mundo, me temo que no reivindicaría de nuevo la obra de su amigo, como lo hizo entonces contra el autor de las M*émoires de l'état de la France sous Charles IX,* quien se lo había apropiado y publicado *con malos fines,* según él. El caso es que el elocuente prefacio de Lamennais podría seguramente satisfacer a Montaigne por lo que hace al estilo, pero no resolvería con mejor fortuna que el libro de su amigo, los escrúpulos de su razón acerca del problema fundamental. Pero es tal el poder de la santa causa, en nombre de la que Lamennais reprodujo la obra de La Boétie, que la reivindicación de Montaigne no prevalecería. La obra de La Boétie, después de todo, no es propiedad de Montaigne, sino del espíritu humano; y si Montaigne no creyó en ella más que como un hermoso ejercicio literario, tanto peor para él. Lamennais tiene más fe. De modo que, si fuera llamado a dar mi opinión, aprobaría la apropiación que Lamennais hace del libro de La Boétie.

"Al parecer", dice Lamennais, "la lucha contra la tiranía y en favor de la libertad debe ser eterna. Es por lo que las almas más firmes necesitan a menudo una palabra de simpatía que las reanime, para no desfallecer ni un ápice en la defensa de los derechos sagrados de la Humanidad. La obra de Etienne de La Boétie nos ha parecido adecuada para cumplir este propósito. Calor verdadero, una retórica persuasiva y sin énfasis alguno, pensamientos profundos, un inusitado espíritu de observación, una penetrante sagacidad que resume en pocas palabras la compleja y variada historia de los opresores de todas las épocas, éstas son las cualidades, poco frecuentes sin duda, que distin-

guen este libro casi olvidado que volvemos a publicar. En él, se reconoce de un extremo al otro la inspiración de dos sentimientos que dominan constantemente al autor: el amor a la justicia y el amor a los hombres. Su odio por el despotismo no es otra cosa que este mismo amor."

Desde el principio, La Boétie muestra, en efecto, hasta dónde llegaba su deseo de justicia y de amor por los hombres, pues empieza diciendo que el hombre no debiera tener ni a uno ni a varios amos, sino que no debiera tener a ninguno. Releamos las primeras líneas de su texto y comprobémoslo.*

Se trata, bajo una forma espiritual, de una sucesión de razonamientos muy sólidos. Queda claro que, sin rodeos ni consideraciones, La Boétie parte del siguiente axioma: *El poder de uno solo, a partir del momento en que asume el título de amo, pasa a ser duro y desatinado.* Es la condenación absoluta de la desigualdad y del despotismo. Sin este axioma, La Boétie no habría sabido cómo empezar para combatir la política monárquica; pero, con este principio, lo hace con toda facilidad. Si la dominación de un amo, dice, es dura y desatinada, la dominación de varios no puede ser buena. Y, en esto, el Ulises de Homero tiene razón, pues varios amos no son más que la multiplicación de esa cosa mala que se llama amo. La dominación de varios es la repetición del poder de uno solo. Pero, puesto que el mal es tener a un amo y que el mal está en la dominación del hombre sobre el hombre, no conviene ni un solo amo ni varios amos: simplemente no hay que tener amo.

¡Magnifico! Pero, ¿cómo no tener ni uno, ni varios amos? ¿Cómo no tener amo? La Boétie no da la respuesta, ni nadie la ha dado hasta ahora.

La Boétie proclama en más de un lugar en su *Discurso* la igualdad innata de los hombres. No se deja intimidar por esa objeción que tanto intimida a otros, a saber la de la desigualdad de atributos que la naturaleza nos ha otorgado y la de la diferencia de nuestras aptitudes. Releamos otra vez ese pasaje en que La Boétie no podría andar más acertado.*

Son palabras admirables, que se leen y releen con sumo placer. La inspiración de los grandes escritores de la Antigüedad, que describieron las instituciones republicanas, y en particular

las de Licurgo, se une en La Boétie a la inspiración del Evangelio. El espíritu de libertad se fundamenta para él sobre el sentimiento de solidaridad y de igualdad: *La naturaleza ha mostrado en todas las cosas que no quería tanto hacernos a todos unidos como a todos* UNO. Es la plegaria misma de Jesús, su plegaria en el momento supremo: *Rezo a fin de que todos no sean más que* UNO.

Pero la manera de llevar a cabo el designio evidente de la naturaleza, la manera de hacer que todos seamos *compañeros y hermanos;* que, al haber sido hechos *a partir del mismo molde,* como dice La Boétie, no parezcamos haber sido puestos en el mundo como en *un campo acotado* donde nos exterminamos, y que los más fuertes y más avispados no sean *bandoleros armados* que apresan y despojan a sus hermanos *en un bosque,* sino que conformen todos, al recibir y dar a la vez, una sociedad que pone en práctica el *afecto fraternal cuyo* don nos viene dado por haber sido creados a semejanza unos de otros, la manera –decíamos– de emplear *ese gran obsequio, común a todos, de la voz y la palabra, para que nos relacionemos y confraternicemos y para que podamos intercambiar nuestros pensamientos,* esa manera, La Boétie, repito, no nos la brinda. Por eso, lleno de respeto y de admiración por ese impulso sublime del amigo de Montaigne, digo, pese a todo, que esta obra del siglo XVI es una declamación.

En efecto, aunque parta de estos principios, La Boétie no apunta en todo su *Discurso* más que a la destrucción de la unidad monárquica. Era, por más que dijera Montaigne, un republicano a quien el espíritu de la Reforma y el estudio de la Antigüedad griega y romana habían influido y a quien las infamias de las cortes indignaban. Así, acota él mismo el tema que desea tratar.*

Traza, pues, él mismo la finalidad y el plan de su *Discurso* para luego poder desarrollar su idea.

Así, ese *Uno* al que La Boétie ataca y persigue es el monarca político, el rey, aquel a quien él llama el tirano. Es una declamación, después de tantas otras, contra la monarquía.

Pero, ¡cuántos monarcas, aparte del rey, había en tiempos de La Boétie, y cuántos hay en los nuestros!

¿Acaso la dominación monárquica, o la que ejerce *uno solo,*

no es el sistema jerárquico conocido por todos y universalmente aplicado?

Cuando se examina, referida a los hombres, la jerarquía social conocida hasta hoy, se comprueba que consiste en que un hombre manda, en tanto que *uno,* a otro hombre, o a otros hombres; y cuando se la examina, referida a las cosas, se comprueba que consiste en que un hombre posee, en tanto que *uno,* parte de los instrumentos de trabajo y que dispone de ellos en calidad de poseedor de los mismos. De este *uno,* que manda a otro o a varios, proviene el despotismo por vía directa; y de este *uno,* que posee el instrumento de trabajo, proviene el despotismo por vía indirecta.

No investigo si, estando así las cosas y siendo universal el espíritu de dominación, los partidarios de lo que suele llamarse república han venido deseando realmente destruir la monarquía en esta sociedad en la que todo el mundo quiere ser monarca; no examino, como dije, esta cuestión. Pero es evidente para mí que la monarquía seguirá, o que seguirá siendo algo que se le parecerá mucho mientras la monarquía esté por todas partes y los hombres más opuestos a esta forma política no tengan otro ideal que el de ser ellos mismos pequeños monarcas.

El "Contra Uno" de La Boétie no es el verdadero Contra Uno

Hay que darle la vuelta al principio de La Boétie acerca de nuestra unidad natural, nuestra fraternidad y nuestra igualdad, y decirle: si los hombres se han dejado embaucar y cautivar tan sólo por el nombre de *Uno,* hasta el punto de aceptar la monarquía y preferirla a la república, es porque esta monarquía les promete la unidad social y la concordia fraternal que usted habría deseado para ellos. La Humanidad no ha actuado, pues, tan airadamente al crear monarquías, como supone La Boétie. Y las palabras de Ulises, que cita Homero, siguen siendo verdaderas: "No veo un bien en la soberanía de muchos; uno solo sea amo, uno solo sea rey".

En vano argumenta La Boétie: *El hombre no debería tener amos: ¿por qué querer a un rey?* Para razonar con acierto y

sensatez, habría tenido que indicar la manera de *no tener amos;* pues, si no la indica, el prudente Ulises podrá siempre responderle que prefiere la monarquía a la anarquía.

En el fondo, y en tanto el problema de no tener amos no encuentre solución, preferir la monarquía a las demás formas políticas es preferir la unidad a la división, es esperar el advenimiento de la unidad verdadera, es tender a la comunión universal de los hombres. Por eso, la monarquía y el papado subsisten aún hoy, a pesar de tantas revoluciones.

Es el deseo mismo de libertad el que creó las monarquías. Pareció a los hombres –y, al hacerlo, no anduvieron del todo equivocados– que serían todos más libres adjudicando a un solo árbitro el destino de todos y entregando a uno solo sus poderes. Con ello obtendrían al menos un orden que impediría a una multitud de déspotas ejercer todas las violencias que les inspiraran sus pasiones. La monarquía pareció así durante mucho tiempo una solución al problema de la igualdad. La Boétie rechaza esta solución, pero no da otra: ésta fue su gran equivocación.

Cuando La Boétie habla de república, no tiene otro ideal que el que le proporcionaron los escritores de la Antigüedad en los que se inspiró; pero, como también habla a la vez de Evangelio y de república, se produce un extraño efecto: el acuerdo y el desacuerdo de la república y del Evangelio dan a sus pensamientos un singular relieve de error y de verdad a la vez. El ideal republicano, al encarnar ante todos la fraternidad humana, adquiere matices más intensos; pero se nota que esta tendencia republicana no es muy clara, puesto que, por debajo, se cuela algo más precioso, cuya verdad, aunque velada, se revela pese a todo.

El cristianismo, en efecto, que sobrevino después de las repúblicas de la Antigüedad, acabó por aniquilarlas. ¿Debe esto extrañarnos? El cristianismo las niega en un punto esencial, ya que niega las castas: tiende a reunir a todos los hombres, sin distinción de razas, en la misma comunión, y no admite desigualdad alguna.

Puede decirse, pues, a quienes, como La Boétie y también como su último editor, Lamennais, hablan a la vez el lenguaje del Evangelio y el lenguaje republicano: ¡Dadnos *la verdadera*

república, la que ha de venir *después del cristianismo*! Tenéis razón, cien veces razón en vuestros prolegómenos: el principio de la república es verdadero y el del cristianismo también: ¿pero cómo armonizarlos? Las antiguas repúblicas se fundaban en la esclavitud. El proletariado actual es una evolución de la esclavitud. Ahora bien, aparentemente ya no queréis esclavitud, puesto que habláis en nombre de la unidad humana. Decidnos, pues, cómo vivirán los republicanos que imagináis sin dominar a sus hermanos.

¿Habláis tan sólo en nombre de algunos, o en nombre de todos? Si es tan sólo en nombre de algunos, os equivocáis al invocar los principios que invocáis: igualdad y fraternidad humanas. Esos principios son demasiado amplios, demasiado universales, para servir a la causa de algunos tiranos contra un único tirano. Si es en nombre de todos, todos están interesados en que el principio mismo de dominación sea destruido y aniquilado para siempre. Ahora bien, sin aportar ideal alguno de organización suficiente para destruirlo, ¿cómo os atrevéis a incitar al género humano a cambiar radicalmente el sistema que ha conocido durante tanto tiempo y al que aún considera como un paliativo a la tiranía?

No hay término medio: o bien nos decís la manera de realizar ese UNO que es vuestro punto de partida y vuestro principio, ese UNO en el que todos los hombres son iguales y hermanos, en el que nadie es dominador ni dominado, en el que finalmente no hay amor, ni señor, ni rey; o bien cesad de lanzar invectivas y exclamaciones contra ese otro *Uno* que es, al menos, como el espectro y la imagen incierta de la unidad verdadera. ¿No veis que, al mezclar los principios del Evangelio con los de la república (de la república académica), emparejáis conceptos contradictorios? Pues, con el Evangelio, no se trata sólo de destruir la monarquía política, sino toda monarquía y toda dominación del hombre sobre el hombre; mientras que, con vuestros recuerdos de Grecia y de Roma, se trata de destruir la monarquía, dejando subsistir el principio mismo de la monarquía, la dominación del hombre sobre el hombre.

No les quedaría a estos cristiano-republicanos otro remedio que derribar primero la monarquía política y dejar para

después la búsqueda de un sistema que organizara la sociedad en la igualdad.

Se les podría responder que este intento se ha hecho varias veces, y que ha sido infructuoso.

Para que el *Contra Uno* de La Boétie fuera el verdadero Contra Uno, habría tenido que darnos las pautas para saber cómo habrían podido los hombres prescindir de los amos, cómo habrían podido vivir entre ellos y formar una sociedad sin convertirse en amos unos de otros, sin dominarse ni mandarse mutuamente, sin reconocer ni a superiores ni a inferiores. Pero como el autor parte del principio de que somos todos iguales, sin indicar bajo concepto alguno la manera de desarraigar el despotismo, se desprende de ello que el uso que hace de este principio contra la monarquía no es, en el fondo, más que un sofisma. Y eso es lo que sentía Montaigne y lo que lo llevó, aun reconociendo la belleza casi divina del discurso salido del alma juvenil de su amigo, a considerar esta obra sin otro valor político que la declamación. Montaigne revela así, es cierto, su escepticismo. Y es lógico que La Boétie, tres siglos después de su muerte, haya encontrado un amigo muy distinto a Montaigne en Lamennais. Este nuevo amigo se parece mucho a La Boétie, pues se ha inspirado, como él, en el mismo principio y en las mismas fuentes. No nos extrañemos, pues, de que lo que para Montaigne no era más que una obra de artista sea para Lamennais *la palabra simpática que reanima las almas a no desfallecer en la defensa de los sagrados derechos de la Humanidad*. En cuanto a nosotros, creemos estar en condición hoy en día de asegurar los sagrados derechos de la Humanidad de otra manera que con palabras simpáticas. ¡Dios quiera que esta seguridad no nos engañe! Y pronto se demostrará que, en efecto, los hombres pueden formar una sociedad *en la que ya no habrá amos*. El verdadero Contra Uno será encontrado.

Pierre Leroux

Notas

[1] Pierre Leroux, en *Discours sur la doctrine de l'humanité,* segunda parte, segunda sección, "De la science Politique. Jusqu'à nos jours. La Boétie, Hobbes, Montesquieu et Rousseau", *Revue Sociale,* agosto-setiembre de 1817. págs. 169-172.

* Véase pág. 51 del *Discurso de la servidumbre voluntaria. (N. del* E.)

* Véase pág. 51 *del Discurso de la servidumbre voluntaria.* (N. del E.)

* Véase pág. 51 *del Discurso de la servidumbre voluntaria.* (N. del E.)

No se da con frecuencia pensamiento más libre que el de Etienne de La Boétie. Tampoco la singular firmeza de este comentario escrito por un joven aún adolescente. Quizá pudiéramos hablar de un Rimbaud del pensamiento. La audacia y la gravedad de su interrogación es de evidencia *accidental:* ¡qué irrisión la de intentar dar cuenta de ella refiriéndola a su siglo, o la de remitir esa mirada altiva –insoportable– al círculo cerrado de los que vuelven a trazarse una y otra vez! ¡Cuántos malentendidos desde el *Contra Uno* de los hombres de la Reforma! No es sin duda la referencia a un determinismo histórico cualquiera (circunstancias políticas del momento, pertenencia a una clase social) lo que conseguirá desarmar la virulencia siempre activa del *Discurso,* ni desmentir la esencial afirmación de libertad que lo crea y lo anima. La historia local y momentánea es apenas, para La Boétie, ocasión, pretexto: no hay nada en él propio del panfletario, del publicista, o del militante. Su agresión estalla con mayor alcance: plantea una pregunta totalmente libre porque está absolutamente libre de cualquier "territorialidad" social o política, y es precisamente porque su pregunta es transhistórica por lo que estamos en condiciones de oírla. ¿Cómo puede ser, pregunta La Boétie, que la mayoría no tan sólo obedezca a uno solo, sino que también le sirva, y no tan sólo le sirva sino que también *quiera* servirle?

La naturaleza y el alcance de tal pregunta impiden de entrada que se la pueda reducir a esta o aquella situación histórica concreta. La posibilidad misma de formular tan destructiva pregunta remite, simple pero heroicamente, a una lógica de los contrarios: si soy capaz de extrañarme de que la servidumbre voluntaria sea la tónica invariable de todas las sociedades, de la mía pero también de aquellas de las que me informan los libros (con la excepción, quizá retórica, de la Antigüedad romana), es sin duda porque imagino el contrario de esa sociedad, porque imagino la posibilidad lógica de una sociedad que ignorara la servidumbre voluntaria. En esto radican el heroísmo y la libertad de La Boétie. Es acertado realizar este fácil y

ligero deslizamiento de la Historia a la lógica, es acertado abrirse al vacío de lo que parece más evidente, es acertado ensanchar esta brecha en la convicción general de que no se puede pensar en una sociedad sin división entre dominantes y dominados. Extrañándose de esto y negando la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: otra cosa es posible. No lo plantea en absoluto, es cierto, como programa a realizar: La Boétie no es un partisano. Poco le importa, de cierto modo, el destino del pueblo mientras éste no se subleve. Ésta es la razón por la cual el autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria* puede ser al mismo tiempo funcionario del Estado monárquico (de ahí la torpeza de convertirlo en un "clásico del pueblo"). Lo que descubre, mediante un deslizamiento fuera de la Historia, es precisamente que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre: "...¿qué desventura ha sido ésta que tanto haya podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido de verdad para vivir libre, y le haya hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?".

Desventura: accidente trágico, desgracia inaugural, cuyos efectos no dejan de ampliarse hasta el punto de que se desvanece la memoria de lo anterior, hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad. ¿Qué dice realmente La Boétie? Más que ningún otro clarividente, afirma que este paso de la libertad a la servidumbre se produjo *sin necesidad y* que la división de la sociedad en los que mandan y los que obedecen fue *accidental* –¡y qué tarea la de detectar cuál fue esa impensable desventura!–. Lo que aquí se designa es exactamente ese momento histórico en que nace la Historia, esa rutpura fatal que jamás hubiera debido producirse, ese irracional acontecimiento que nosotros, los modernos, nombramos, en modo similar, el nacimiento del Estado. En esta caída de la sociedad en la sumisión voluntaria de casi todos a uno solo, La Boétie descifra la señal repugnante de una degradación quizás irreversible: el hombre nuevo, producto de la incomprensible desventura, deja de ser hombre, ni siquiera ani-

mal –puesto que “las bestias... no se acostumbran a servir sino manifestando el deseo contrario...”–, este ser, difícil ya de nombrar, está *desnaturalizado*. Perdiendo la libertad, el hombre pierde su humanidad. Ser humano es ser libre, el hombre es un ser-para-la-libertad. ¡Qué desventura, en efecto, la que pudo llevar al hombre a renunciar a su ser y a hacerle desear la perpetuación de esta renuncia!

La enigmática desventura que origina la Historia desnaturalizó al hombre al establecer en la sociedad una división tal que la libertad queda desterrada, libertad que sin embargo es consustancial a la naturaleza misma del hombre. Se detectan la señal y la prueba de esta pérdida de la libertad, no sólo en la resignación a someterse, sino, aún más claramente, en el amor de la servidumbre. Con otras palabras, La Boétie opera una distinción radical a la naturaleza del hombre –“el único ser nacido de verdad para vivir libre”– y las sociedades sin libertad, en las que uno manda y los otros le obedecen. Se notará que, de momento, esta distinción sigue siendo pura lógica. Ignoramos, en efecto, todo lo que hace a la realidad histórica de la sociedad en libertad. Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad debió instituirse según un concepto de libertad, según la ausencia de la división entre tirano opresor y pueblo amante de su servidumbre... Sobreviene entonces la desventura: todo se tambalea. Resulta de esta partición entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que *toda sociedad dividida* es una sociedad en servidumbre. Es decir que La Boétie no opera distinción alguna en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no hay buen príncipe que pueda oponerse al tirano. La Boétie se preocupa poco por la caracterología. ¿Qué importa, en efecto, que el príncipe tenga un natural amable o cruel? ¿No es, de todas maneras, al príncipe a quien sirve el pueblo? La Boétie investiga no como psicólogo, sino como mecánico: se interesa por el funcionamiento de las máquinas sociales. Ahora bien, no hay deslizamiento progresivo de la libertad hacia la servidumbre, no hay intermediarios, no hay la figura de un social equidistante de la libertad y de la servidumbre, sino la brutal desventura que provoca el derrumbamiento de la libertad de antes en la sumisión que le sigue. ¿Qué quiere decir con

eso? Que toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad.

Por una desventura, se producen pues el nacimiento de la Historia y la división entre buena *y* mala sociedad: es buena la sociedad en la que la ausencia natural de división asegura el imperio de la libertad y es mala aquella cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía.

Diagnosticando la naturaleza del mal que gangrena todo el cuerpo social dividido, La Boétie, lejos de enunciar los resultados de un análisis comparado de las sociedades sin división y de las sociedades divididas, expresa los efectos de una pura oposición lógica: su *Discurso* remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que, en consecuencia, antes de la aparición desventurada de la división social, había necesariamente, en conformidad con la naturaleza del hombre, una sociedad sin opresión y sin sumisión. A diferencia de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie no dice que esa sociedad quizá jamás existiera. Incluso si los hombres la borraron de su memoria, incluso si él, La Boétie, no se hace muchas ilusiones sobre la posibilidad de un retorno, lo que sí sabe es que, antes de la desventura, así vivía la sociedad.

Ahora bien, este saber que, para La Boétie, no podía ser más que *a priori,* de pronto, para nosotros que nos hacemos eco actualmente de la pregunta del *Discurso,* se inscribe en el orden del conocimiento. De lo que ignoraba La Boétie nosotros podemos hoy adquirir un saber empírico, que proviene no ya de una deducción lógica, sino de la observación directa. La etnología trabaja precisamente sobre la línea de partición antaño reconocida por La Boétie, y quiere conocer todo aquello que concierne en primer lugar a las sociedades de antes de la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstos son ciertamente las bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la división, las primeras en existir antes de la fatal desventura. El objeto privi-

legiado, si no exclusivo, de la etnología es hoy en día el estudio de las sociedades sin Estado.

La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el que se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. Ya no se investiga en el sentido de creer que la división de la sociedad existía antes de la institución estatal, sino en el sentido de que es el Estado el que introduce la división y es su motor y su fundamento. Suele decirse impropiamente que las sociedades primitivas eran igualitarias. Se enuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres eran relaciones entre iguales. Estas sociedades eran "igualitarias" porque ignoraban la desigualdad: un hombre no "valía" ni más ni menos que otro, no había superior e inferior. Con otras palabras, nadie *podía* más que nadie, *nadie detentaba el poder.* La desigualdad, ignorada por las sociedades primitivas, es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Ésta es la razón por la cual los jefes no podían ser indicio de una división de la tribu: el jefe no mandaba, pues *no podía más que* otro miembro de la comunidad.

El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia. Y quizá, desde este punto de vista, ciertas realezas, africanas u otras,[1] debieran ser clasificadas en el orden, más eficazmente engañoso que lo que pudiera creerse, de la apariencia. Sea como sea, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad. Es, a este título, la esencia misma de la institución estatal, la figura fundamental del Estado. Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. Será determinada como sociedad primitiva cualquier máquina social que funcione según la ausencia de la relación de poder. Será, por consiguiente, llamada de Estado, cualquier sociedad cuyo funcionamiento implique, por poco que pueda parecernos, el ejercicio del poder. En términos laboetianos: sociedades de antes o de después de la desventura. Ni qué decir tiene que la esencia universal del Es-

tado no se realiza en modo uniforme en todas las formaciones estatales cuya historia conocida se manifiesta de distintas maneras. Sólo en oposición a las sociedades primitivas, a las sociedades sin Estado, se revelan equivalentes todas las demás. Pero una vez acontecida la desventura y una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto es susceptible de todos los grados: hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario, bajo sus distintas configuraciones contemporáneas, está ahí para recordarnos que, por profunda que sea la pérdida de la libertad, jamás está del todo perdida, jamás acaba de perderse.

La Boétie no puede llamar de otra forma a la desventura que destruyó la primera sociedad, en la que el disfrute de la libertad no expresaba más que el ser natural de los hombres. Desventura, es decir acontecimiento fortuito sin motivo alguno de producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos categorías de preguntas: primera, ¿por qué se produjo la desnaturalización del hombre, por qué se dio la división de la sociedad y por qué sobrevino la desventura? Segunda, ¿cómo pueden los hombres perseverar en su ser desnaturalizado, cómo puede la desigualdad reproducirse constantemente y cómo puede la desventura perpetuarse hasta el punto de parecer eterna? A la primera serie de preguntas, La Boétie no da respuesta alguna. Enunciado en términos modernos, se refiere al origen del Estado. ¿De dónde sale el Estado? Es intentar razonar lo irracional, intentar remitir el azar a la necesidad, querer, en una palabra, abolir la desventura. ¿Es ésta una pregunta válida sin posible respuesta? Nada, en efecto, permite a La Boétie dar razón de lo incomprensible: ¿por qué los hombres renunciaron a la libertad? Intenta, en cambio, aportar una respuesta a la segunda serie de preguntas: ¿cómo puede la renuncia de la libertad ser duradera? Es la principal intención del *Discurso* articular esta respuesta.

Si, de todos los seres, el hombre es el "único ser nacido realmente para vivir libre", si es, por su naturaleza, ser-para-la-libertad, la pérdida de la libertad debería ejercer sus efectos sobre la naturaleza humana misma: el hombre se ha desnaturalizado, por lo tanto debe cambiar de naturaleza. No cabe

duda de que no adquiere con ello naturaleza angélica alguna. La desnaturalización se realiza, no hacia arriba, sino hacia abajo: es una regresión. Pero ¿se trata acaso de una caída de la humanidad en la animalidad? No, y, con más razón, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel, ni bestia, ni más acá, ni más allá de lo humano, ése es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable. De ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología. La Boétie es, en realidad, el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con tres siglos de anticipación, anuncia la empresa de un Nietzsche –más incluso que la de un Marx– de reflexionar sobre la degradación y la alienación. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque perdió la libertad, existe en la alienación porque debe obedecer. Pero ¿es exactamente así? ¿Las bestias acaso no tienen que obedecer? La imposibilidad de determinar la desnaturalización del hombre como desplazamiento regresivo hacia la animalidad reside en este dato irreductible: los hombres obedecen, no forzados ni obligados, no bajo el efecto del terror, no por miedo de la muerte, sino *voluntariamente*. Obedecen porque tienen ganas de obedecer, viven en la servidumbre porque la desean. ¿Qué significa eso? El hombre desnaturalizado ¿acaso aún sería hombre, puesto que *elige* dejar de ser hombre, o sea de ser libre? Éste es, sin embargo, el nuevo aspecto del hombre: desnaturalizado, pero aún libre, puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización que sucede a la desventura engendra un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede el lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y, al no ser deliberada, esta voluntad encubre, a partir de ese momento, su verdadera identidad: el deseo. ¿Cómo empieza este proceso? La Boétie no tiene ni la más remota idea. ¿Cómo continúa? Es que los hombres desean que así sea, responde La Boétie. No hemos avanzado

mucho: la objeción es sencilla, no cabe duda. Pues lo que La Boétie pone en juego, discreta pero claramente, es la antropología. Se trata de la naturaleza humana y sobre ella plantea, en suma, la pregunta: ¿es el deseo de sumisión innato o adquirido? ¿Existía antes de la desventura que le habría permitido realizarse? ¿O bien debe su emergencia *exnihilo a la* desventura, cual mutación letal rebelde a toda explicación? Preguntas menos académicas de lo que parecen, como nos incita a pensar el ejemplo de las sociedades primitivas.

Hay, en efecto, una tercera serie de preguntas que el autor del *Discurso* no podía plantearse, pero que la etnología contemporánea nos permite formular: ¿cómo funcionaban las sociedades primitivas para evitar la desigualdad, la división, la relación de poder? ¿Cómo conseguían conjurar la desventura? ¿Cómo actuaban para que no se diera? Pues, repitámoslo, si las sociedades primitivas eran sociedades sin Estado, no era en absoluto por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta que marcaría la presencia del Estado, sino claramente por rechazo de esta institución. Ignoraban el Estado porque no lo querían, la tribu mantenía separado el jefe del poder, y, porque no querían que el jefe pasara a detentar el poder, se negaban a que el jefe fuera jefe. Sociedades que rechazaban la obediencia: así eran las sociedades primitivas. Y guardémonos aquí igualmente de cualquier referencia a la psicología: el rechazo a la relación de poder, el rechazo a obedecer, no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo característico de los Salvajes, sino el efecto, a nivel individual, del funcionamiento de las máquinas sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas. No hay, por otro lado, razón alguna para invocar, con el fin de dar cuenta de este rechazo de la relación de poder, un conocimiento previo del Estado por parte de las sociedades primitivas: habrían hecho la experiencia de la división entre dominante y dominados, habrían comprobado y sentido lo nefasto e inaceptable de esa división y habrían hecho vuelta atrás al tiempo anterior a la desventura. Esta hipótesis nos remitiría a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación mando-obediencia son eternos. Se trataría de un razonamiento muy astuto que tendería a legitimar la división de la sociedad, al

querer descubrir en el hecho de la división una estructura inherente a la sociedad como tal. Sin embargo, esta concepción se encontraría a fin de cuentas invalidada por las enseñanzas de la historia y de la etnología. No podrían, en efecto, ofrecernos ejemplo alguno de una sociedad de Estado que hubiera vuelto a ser sociedad sin Estado, sociedad primitiva. Por el contrario, más bien parece que, llegados a un punto, y una vez franqueado éste la vuelta atrás se hace imposible, de tal manera que este paso no puede darse sino en un único sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en el otro sentido. El espacio y el tiempo, un área cultural o un período determinados de nuestra historia proponen el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales: por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales, jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se realiza la vuelta al momento preestatal. Irresistible, abatido pero no aniquilado, el poder del Estado acaba siempre por reafirmarse, ya sea en Occidente después de la caída del imperio romano, ya sea en los Andes, campo milenario de apariciones y desapariciones de Estados, cuya última figura fue el imperio de los incas.

¿Por qué la muerte del Estado siempre es incompleta? ¿Por qué no lleva en sí la reinstitución del ser no dividido de la sociedad? ¿Por qué, reducida y debilitada, la relación de poder no deja de ejercer? ¿Será el hombre nuevo, engendrado en la división de la sociedad y educado en ella, un hombre definitivo, inmortal, irrevocablemente incapaz de toda vuelta a la etapa anterior a la división? Deseo de sumisión, rechazo de la obediencia: sociedad de Estado, sociedad sin Estado. Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión*. Jamás insistiríamos demasiado, parodiando a La Boétie, en aquello que, en realidad, no debieran ser más que perogrulladas: primero, en que el poder sólo existe en su ejercicio efectivo; y segundo, en que el deseo de poder no puede realizarse si no consigue suscitar el eco favorable de su complemento necesario, el deseo de sumisión. No hay deseo realizable de mandar sin deseo correlativo de obedecer. Decimos que las sociedades primitivas, en

tanto que sociedades sin división, negaban al deseo de poder y al deseo de sumisión toda posibilidad de realización. Máquinas sociales habitadas por la voluntad de perseverar en su ser no dividido, las sociedades primitivas se instituían como *lugares de represión del mal deseo*. Ninguna posibilidad le era concedida: los Salvajes no querían, ni quieren, saber nada de él. Estiman que este deseo es malo porque, si le permitieran realizarse, sería admitir una innovación social que conduciría a la división en dominantes y dominados y al reconocimiento de la desigualdad entre amos del poder y siervos del poder. Para que las relaciones entre los hombres se mantengan como relaciones de libertad entre iguales, hay que impedir la desigualdad, hay que impedir que aflore el mal deseo bifacético que atormenta quizás a toda sociedad y a todo individuo en cada sociedad. A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión –y no del poder mismo, o de la sumisión misma– las sociedades primitivas oponían el *hay que y* el *no hay que* de su Ley: no hay que cambiar nada de nuestro ser indiviso, no hay que dejar que el mal deseo se realice. Queda ahora muy claro que no es necesario haber hecho la experiencia del Estado para rechazarlo, o haber conocido la desventura para conjurarla, o aún haber perdido la libertad para reivindicarla. A sus niños, la tribu proclamaba: "Sois todos iguales, ninguno de vosotros vale más que otro, ninguno menos que otro, la desigualdad está prohibida porque es falsa, es mala". Y, para que no se perdiera el recuerdo de la ley primitiva, la inscribían, en marcas iguales dolorosamente tatuadas, sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados en el conocimiento de esta ley. En el acto de iniciación, el cuerpo del individuo, como superficie de inscripción de la Ley, era objeto de una investidura colectiva, querida por la sociedad entera, a fin de impedir que un día el deseo de un individuo, transgrediendo el enunciado de la Ley, intentara investir al campo social. Y si, por ventura, a uno de los iguales que componen la comunidad se le ocurriera querer realizar el deseo de poder y de investir con él el cuerpo de la sociedad, a este jefe deseoso de mandar, la tribu, lejos de obedecer, respondería: "Has querido, tú, uno de los iguales que somos, destruir el ser indiviso de nuestra sociedad afirmándote superior a los demás, tú, que no vales más que los demás. Valdrás a partir de

ahora menos que los demás". Y el efecto, etnográficamente real, de este discurso imaginario era: cuando un jefe quería ejercer como jefe, se lo excluía de la sociedad, abandonándolo. Si insistía, podían llegar a matarlo: exclusión total, conjuro radical.

Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia tanto el deseo de poder como el deseo de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia, en el ser dividido de una sociedad formada, a partir de entonces, por desiguales. Así como las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-la-libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

Es total, decíamos, la libertad del pensamiento de La Boétie, y transhistórico su discurso. La extrañeza de la cuestión que plantea no desaparecerá en nosotros con recordar que el autor pertenece a la burguesía de magistrados, ni con querer reconocer en él tan sólo el eco indignado de la represión real que se abatió, en 1549, sobre la sublevación de las Gabelas en el sur de Francia. La empresa de La Boétie escapa a cualquier intento de apresarlo en su siglo, no es un pensamiento *familiar* en tanto que se desarrolla precisamente en contra de lo que hay de tranquilizador en la evidencia inherente a cualquier pensamiento familiar. Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso*, pensamiento riguroso que no se nutre más que de su propio movimiento, de su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre, entonces el modo original de existencia de la sociedad humana debió necesariamente desarrollarse en la no división, en la no desigualdad. Hay en La Boétie como una deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, de la sociedad primitiva. Ahora bien, es quizás en este punto donde podría, curiosamente, revelarse una influencia de su siglo, una toma en consideración por La Boetie de lo que sucedía en la primera mitad del siglo XVI.

En efecto, con demasiada frecuencia se olvida uno, al parecer, de que el siglo XVI es el del Renacimiento, el de la resurrección de la cultura de la Antigüedad griega y romana, pero también el que asiste al advenimiento de un hecho que, por su

alcance, va a trastocar la configuración de Occidente, a saber el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Retorno a los Antiguos de Atenas y Roma, es cierto, pero también irrupción de lo que hasta entonces no existía: América. Puede medirse la fascinación que ejerció sobre Europa occidental el descubrimiento del continente desconocido por la extrema rapidez con que se difundían todas las noticias que provenían de "allende los mares". Limitémonos a señalar unos puntos de referencia cronológicos.[2] A partir de 1493, se publicaron en París las cartas de Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento, Podía leerse, en 1503, también en París, la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio. América, como nombre propio del Nuevo Mundo, aparece por primera vez, en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio. A partir de 1515, la traducción francesa de los viajes de los portugueses es un éxito editorial. En una palabra, en la Europa de principios de siglo, no había que esperar mucho para saber qué sucedía en América. La abundancia de informaciones y la rapidez de so difusión –a pesar de las dificultades de comunicación de la época– denotan un interés tan apasionado por parte de las gentes cultivadas de aquellos tiempos, por las tierras recién descubiertas y los pueblos que las habitan como por el mundo antiguo que los libros revelaban. Doble descubrimiento e idéntico deseo de saber que abarca a la vez la historia antigua de Europa y su nueva extensión geográfica.

Conviene notar que esta rica literatura de viajes es sobre todo de origen español y portugués. Los exploradores y conquistadores ibéricos se lanzaban, en efecto, a la aventura en nombre, y con el apoyo financiero, de las monarquías de Madrid y Lisboa. Sus expediciones eran, de hecho, empresas de Estado, y los viajeros estaban, por consiguiente, obligados a informar con regularidad a las muy puntillosas burocracias reales. Pero de ello no se deduce que los franceses de entonces no dispusieran, para satisfacer su curiosidad, más que de documentos suministrados por los países vecinos. Pues si la corona de Francia, que se preocupaba poco en aquella época por proyectos de colonización allende el Atlántico, no se interesaba sino de lejos por los esfuerzos de españoles y portugueses, la empresa privada hacia el Nuevo Mundo fue, en cambio, pre-

coz y múltiple. Los armadores y comerciantes de los puertos de la Mancha y de toda la costa atlántica organizaron, a partir del inicio del siglo XVI, quizás incluso antes, expediciones hacia las Islas y hacia lo que, más tarde, André Thevet tuvo que llamar Francia equinoccial. Al silencio y a la inercia del Estado respondía, desde Honfleur hasta Burdeos, la intensa y ruidosa actividad de los barcos y las tripulaciones que, muy pronto, establecieron relaciones comerciales regulares con los Salvajes sudamericanos. Así es cómo, en 1503, tres años después de que el portugués Cabral descubriera el Brasil, el capitán Gonneville llegaba al litoral brasileño. Tras muchas aventuras, conseguía volver a Honfleur en mayo de 1505, en compañía de un joven indio, Essomericq, hijo de un jefe de tribu tupinambá. Las crónicas de la época no retuvieron más que algunos nombres, como el de Gonneville, entre centenares de valientes marinos que atravesaron el océano.[3] Pero no cabe la menor duda de que la cantidad de información de la que se dispone a propósito de esos viajes no da más que una apagada idea de la regularidad y de la intensidad de las relaciones entre franceses y Salvajes. Nada de extraño en ello: ¡estos viajes estaban patrocinados por armadores privados que se guardaban mucho, a causa de la competencia, de publicar todos sus secretos de "fabricación"! Y puede fácilmente imaginarse que la relativa escasez de documentos escritos quedaba ampliamente compensada por la información oral de primera mano que trasmitían los marinos, al volver de América, en todos los puertos de Bretaña y Normandía; hasta La Rochelle y Burdeos. Esto equivale a decir que, a partir de la segunda década del siglo XVI, cualquier francés medio estaba en disposición, si lo quería, de mantenerse informado de las cosas y las gentes del Nuevo Mundo. Este flujo de información, apoyado por la intensificación de los intercambios comerciales, no dejó de ampliarse y concretarse al mismo tiempo. En 1544, el navegante Jean Alfonse, describiendo las poblaciones del litoral brasileño, era capaz de elaborar una distinción, específicamente etnográfica, entre tres grandes tribus, subgrupos de la muy importante etnia de los Tupí. Once años más tarde, André Thevet y Jean de Léry llegaban a estas mismas orillas para transmitir sus crónicas que, hoy, son irremplazables testimonios sobre los indios del Brasil.

Pero, con estos dos maestros cronistas, nos encontramos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

El Discurso de la servidumbre voluntaria fue redactado, nos dice Montaigne, cuando La Boétie tenía dieciocho años, es decir en 1548. Que Montaigne, en una edición ulterior de los *Ensayos,* rectificara esta fecha diciendo que su amigo no tenía, de hecho, más de dieciséis años, no cambia sustancialmente el problema que nos ocupa. De ello podría simplemente deducirse una mayor precocidad del pensador. Que La Boétie haya podido, por otra parte, rehacer el texto del discurso cinco años más tarde, cuando, estudiante en Orléans, atendía a las clases de sus profesores de derecho, nos parece a la vez posible y sin consecuencia. O bien, en efecto, el *Discurso* fue redactado en 1548 y su contenido, su lógica interna, no podían sufrir alteración alguna, o bien fue escrito más tarde. Montaigne es explícito: fue escrito en el decimoctavo año de La Boétie. Así pues, toda modificación ulterior no puede ser sino de detalle, superficial, destinada simplemente a precisar y afinar su exposición. Nada más. Y también nada más equívoco que esa obstinación erudita de *reducir* un pensamiento a lo que se proclama a su alrededor y nada más oscurantista que esa voluntad de destruir la autonomía del pensamiento recurriendo lamentablemente a las "influencias". Pero, pese a todo, el *Discurso* sigue ahí, ese *Discurso cuyo* riguroso movimiento se desarrolla firme y libremente, como indiferente a todos los demás discursos de su siglo.

Por eso probablemente América, sin estar del todo ausente del *Discurso*, no aparece sino bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos nuevos pueblos que acaban de ser descubiertos. "Pero, a propósito, si por ventura nacieran hoy gentes completamente nuevas, que no estuvieran ni acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran qué es ni la una ni la otra, ni jamás hubieran oído nombrarlas, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir libres según las leyes que acordasen, no cabe dudar de que preferirían mucho más obedecer tan sólo a su razón que servir a un hombre..." En resumen, puede asegurarse que, en 1548, el conocimiento que se tenía del Nuevo Mundo era en Francia ya muy dilatado y se renovaba continuamente gracias a los nave-

gantes. Sería muy sorprendente que un La Boétie no se hubiera interesado por lo que se escribía sobre América o por lo que se decía de ella en los puertos, Burdeos por ejemplo, que se encontraba muy cerca de sus tierras de Sarlat. Por supuesto, el autor del *Discurso* no necesitaba, para concebirlo y escribirlo, todo este conocimiento. Habría podido perfectamente articularlo sin él. Pero este joven que se preguntaba con tanta seriedad acerca de la servidumbre voluntaria y soñaba con la sociedad anterior a la desventura, ¿cómo habría podido no quedar impresionado por la imagen que, desde hacía largos años, ya los viajeros esbozaban de aquellas "gentes totalmente nuevas", salvajes americanos que vivían *sin fe, sin rey y sin ley, hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño?*

En una sociedad dividida, según el eje vertical del poder, entre dominantes y dominados, las relaciones que unen a los hombres no pueden desarrollarse *francamente,* en libertad. Príncipe, déspota o tirano, el que ejerce el poder desea tan sólo la obediencia unánime de sus súbditos. Éstos responden a su deseo, hacen posible su deseo de poder, no por el terror que podría inspirarles, sino porque, obedeciendo, realizan su propio deseo de sumisión. La desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de volver a conquistarla. Cualquier sociedad dividida está, pues, destinada a perdurar. La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que siente de un modo natural el que manda por los que obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, mediante el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Ahora bien, esta corriente de amor que mana sin cesar de abajo arriba, este amor de los súbditos por el amo desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Al ser un don exclusivo de libertad, estas relaciones establecen otra ley para conformar la sociedad: amar al tirano. No amarlo, o amarlo poco, supone trasgredir esta ley. Cada cual vela por el respeto de la ley, cada cual no estima a su prójimo más que por su fidelidad a la ley. El amor de la ley –el miedo a la libertad– convierte a cada uno de los súbditos en cómplices del Príncipe: la obediencia al tirano excluye la amistad entre los súbditos.

¿Qué será, pues, de las sociedades no divididas, de las sociedades sin tirano. de las sociedades primitivas? Al dejar desarrollar su ser-para-la-libertad, no pueden sobrevivir sino en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es, por esencia, imposible por ser fatal para la sociedad. La igualdad no requiere más que la amistad, y no se siente amistad más que en la igualdad. ¡Ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen, en sus cantos más sagrados, los actuales indios Guaraní, descendientes algo envejecidos, pero intratables, de aquellas "gentes totalmente nuevas" de otros tiempos! Su gran dios Ñamandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que primero se cree la Palabra, bien común a dioses y humanos. Asigna a la humanidad el destino de acoger la palabra, de existir en ella y de ser su celadora. Protectores de la Palabra y protegidos por ella, así son los humanos, todos igualmente elegidos por los dioses. La sociedad consiste en el disfrute del bien común que es la Palabra. Instituida *igual* por decisión divina –¡por naturaleza!–, la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso: así las cosas, no puede darse otra cosa que el *mborayú,* vida de la tribu y su voluntad de vivir, sociedad tribal de los iguales, *mborayú* la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos unos*.[4]

Pierre Clastres

NOTAS

1 Véase en particular el bellísimo artículo de Jacques Doumnes, Sous *corvert des maîtres, e*n "Archives Européennes de Sociologie", tomo XIV. 1973. Nº 2.

2 Véase G. Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI' siècle,* París, 1971.

3 Véase Ch. A. Julien, *Les voyages de découverte et les premiers éablissements*. París, 1947.

4 Véase P. Clastres, *Le grande parler*. *Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní,* Seuil, París, 1974.

El nombre de uno

"Servidumbre voluntaria": concepto inconcebible, forjado mediante la unión de dos palabras que repugna a la lengua, para designar un hecho político contra natura. La Boétie pregunta: o... ¿qué monstruoso vicio es ése, que no merece siquiera el nombre de cobardía, ni encuentra denominación más vil, al que la naturaleza rechaza y que la lengua se niega a nombrar?".

La servidumbre, según suele creerse, no existe para uno más que por la voluntad de otro. El que sirve es el que no hace más que padecer: el esclavo proviene del amo. Ahora bien, éste es el hecho que esquiva la representación, el hecho que debe interrogarse: "Que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten a veces a un solo tirano, que no tiene más poder que el que ellos mismos le otorgan". ¿Cómo entender que el amo proviene del esclavo? O, mejor aún, ¿cómo entender que la relación amo-esclavo, antes de ser la de dos términos realmente separados, sea inherente al súbdito mismo –pero, ¿puede decirse súbdito?–, al mismo agente –pero, ¿puede decirse agente?–. ¿Cómo entender que el súbdito, el agente se desdobla, se opone a sí mismo, se instituye suprimiéndose? Es imposible contentarse con invertir una fórmula para colocar al esclavo antes que al amo, pues, al hacer esta inversión, la exterioridad de los términos se desvanece. Por supuesto, vuelve a producirse: una vez instalado, el tirano detenta la voluntad y el poder de someter. Pero no se convierte en amo porque quiere, sino que pasa a serlo al ocupar un lugar que ya está dispuesto, al responder a una petición ya formulada por aquellos y en aquellos a quienes domina: el pueblo. *Antes* de que el amo esté implícito en el esclavo y que uno avance con el traje del tirano y el otro con el del siervo, una sola voluntad se desgarra. ¿Antes? No, sin duda, en un primer momento, cuando se pronunciaría la abdicación de la voluntad; pues, crearlo sería restablecer, por una vía nueva, la separación de la voluntad y la servidumbre y, por difícil que sea concebirlo, precipitar el drama en un simple acontecimiento. Más bien hay que admitir

que, en cada momento de su reino, la tiranía se engendra en la voluntad de servir. Y preguntarnos por qué los hombres soportan "a un solo tirano, que no tiene más poder que el que ellos mismos le otorgan y que no tiene más poder para hacerles daño que el que quieran soportar...".

¿Cuál es ese don continuo del poder que no pide nada a cambio, sino el mando de un ser "inhumano y salvaje"? ¿De dónde proviene, no ya el consentimiento de la dominación, pues sería suponerla ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla? Quizá tendiéramos a desprendernos de la relación amo-esclavo para investigar su origen y para poder imaginar un primer combate, en el que unos preferirían la servidumbre a la muerte y los otros asumirían el riesgo a costa de su vida. Pero la reminiscencia hegeliana nos extravía. La Boétie, en cambio, no permite desprenderse tan fácilmente de la cuestión: "...todo ese desastre, esa desgracia, esa ruina os viene, no de los enemigos, sino del enemigo del mismo a quien otorgáis el poder de aquél, por quien os lanzáis con tanto riesgo a la guerra y por cuya grandeza no os negáis a dar vuestras vidas". El amo no es, pues, la muerte y el resorte de la servidumbre, no es el miedo primordial. Esa extraña voluntad es tal –o digámoslo con una palabra que ha adquirido para nosotros otra resonancia–, ese extraño deseo de servidumbre es tal que lleva a ignorar la prueba última. "¿Qué monstruoso vicio es ése, que no merece siquiera el nombre de cobardía?".

Sin duda se nos señala desde el principio, y se repite en lo que sigue, que, a diferencia de los hombres que luchan por su libertad, los súbditos del tirano no ponen entusiasmo en la guerra; pero, lejos de debilitar el alcance del argumento, esta observación realza su valor. Pues, si nadie duda de que el tirano se empeña en convertir a los hombres en "cobardes y afeminados", ¿no es aún más sorprendente que éstos quieran a veces morir por él? La servidumbre no nace de la cobardía, ni más ni menos que la libertad del valor. La guerra nos revela sus efectos, pero no informa sobre los fundamentos del hecho político. La actitud ante la muerte no decide nada de la relación del hombre con el hombre en la ciudad. Es imposible superponer la figura de los enemigos de fuera a la de los enemigos de den-

tro, la figura de los agresores visibles y la que la máscara del tirano encubre.

En un primer tiempo, La Boétie expone la cuestión a su lector; la despliega, le da vueltas y la ilustra con ejemplos. Pregunta, primero, a título personal: "De momento, sólo quiero saber si es posible y cómo pueden tantos hombres... soportar a veces a un solo tirano". Después, la primera persona del singular se disuelve pronto en un plural: "Pero ¡oh Dios mío!, ¿qué puede ser eso? ¿Cómo podríamos llamarlo?...". "¿Llamaremos a esto cobardía?..." Mientras el enigma y el escándalo van en aumento, el lector se ve desplazado al lugar del que interroga. Y, por fin, aparece la segunda persona del plural en un apóstrofe: "¡Pobres y miserables pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas a vuestro bien! Dejáis que se os lleven, ante vuestras mismas narices, lo mejor y lo más honrado de vuestras rentas, que saqueen vuestros campos y roben vuestras casas...". Y, entonces, una palabra viva sale, se diría, del texto y la escuchamos más que la leemos –sin saber bien dónde estamos, fuera del recinto de donde nos llega el eco de la invectiva, o perdidos entre el público, mezclados a los pueblos insensatos, nosotros mismos convertidos en pequeños fabricantes de servidumbre–. ¿Efecto retórico? Sin duda. Pero ningún procedimiento ha sido jamás lo bastante eficaz como para hacer sensible una voz. Ahora bien, ¿con qué vigor nos alcanza esa voz? Por otra parte, la retórica no se ha establecido aún en la época de La Boétie, de manera que él no tenía más que explorar los artificios de la persuasión; la retórica se inventa o se reinventa, mientras el pensamiento deshace el nudo del saber y de la autoridad. Y éste es precisamente el movimiento de invención de la lengua y el de la de liberación del pensamiento que, por cargada y fatigada que esté nuestra propia memoria con los ejercicios clásicos, la atraviesa sin perder un ápice de su fuerza y nos coloca de golpe en el meollo de la cuestión. Aunque no supiéramos nada de las circunstancias del *Discurso,* aunque ignoráramos la represión que asoló Burdeos, y la Guyana en 1549, tras la sublevación de la gabela, el saqueo de los campos por los ejércitos de Enrique II, la ruina de los campesinos, las ejecuciones en la ciudad, la disolución del Parlamento, el sometimiento de los magistrados y, en una palabra,

el terror, que puso de manifiesto la omnipotencia del príncipe y la total impotencia de los que se consideraban sus súbditos, sentiríamos el impulso de interrogar desde nuestro lugar y recibiríamos de lleno el impacto de la cuestión de la servidumbre voluntaria.

El *Discurso* fuerza el muro del tiempo. Lo consigue, decíamos, al hacer resonar una voz. Hay que añadir que sólo la oyen los que no permanecen sordos aquí y ahora a la opresión.

Así, la palabra de La Boétie se conserva viva en tanto que palabra política, palabra que divide, que se destina tan sólo a unos cuantos y que excluye el partido de los otros y los soportes reales o potenciales de la tiranía.

Sin embargo, oír esta voz no supone tan sólo dejarse emocionar por ella, sino prestar atención a la cuestión que vehicula. Ahora bien, a partir del momento en que le prestemos realmente atención, se produce un gran cambio. El propio discurso incita a ello, pues, en un segundo tiempo, La Boétie renuncia ostensiblemente a dirigirse al pueblo, apartando a ese interlocutor vivo, al que podía creerse que brindase la razón de hablar. La Boétie declara que no actúa con prudencia "al querer predicar esto al pueblo, que ha perdido, desde hace tiempo. todo conocimiento y que, al no sentir ya su mal, da suficientes pruebas de que su enfermedad es mortal". Y, dicho esto, introduce, como si se bastara por sí misma, la investigación: "Busquemos, pues, si, por ventura, podemos saber cómo ha podido arraigarse de forma tan pertinaz la voluntad de servir, hasta el punto de que el amor mismo de la libertad ya no parece tan natural". Ruptura digna de ser señalada, pues, tan pronto como el discurso parece replegarse sobre sí mismo y entregarse a la busca de una respuesta indiferente a su efecto, sobre un público, es él mismo el que se ofrece a la interrogación, hasta el punto de que ya no podemos distinguir la pregunta que constituye su meta de la que plantea su propia génesis. El escrito pasa a ser sensible, ya no lo escuchamos, sino que lo leemos. Leyendo, volvemos a empezar, ahora sin la orientación de la voz, descubriendo, debajo de la cuestión de la tiranía, la del hecho político y movilizamos nuestras fuerzas para intentar alcanzar el curso de una investigación que ha pasado ya a ser para nosotros necesaria.

En vano creeríamos que basta con seguir a La Boétie en esa investigación, porque, en cuanto se nos anuncia, o se nos entrega la primera respuesta, ya nos quedamos sin ella. Surgen tantas contradicciones que parecen deliberadas: un error manifiesto nos pone en alerta, incitándonos a examinar un argumento sobre el que habíamos pasado demasiado aprisa; se citan nombres de grandes autores, como Cicerón, Hipócrates o Jenofonte, en un contexto que despierta sospechas; se destaca una digresión en la que se insinúa una enseñanza política escabrosa; las referencias a la Francia de la época sugieren, encubiertas por el más profundo respeto, las críticas más irrespetuosas; la repetición de ciertos términos y de ciertas imágenes indica un desarrollo del pensamiento, cuya concatenación aparente del discurso no dejaba sospechar.

Habría que mostrarse muy impaciente e imprudente para dejar escapar estos signos, en cambio, se descubre una obra muy sutilmente concebida, al igual que las de los grandes escritores del Renacimiento y, en particular, las de Maquiavelo. No se contenta con combatir manifiestamente la opinión establecida, sino que parece concebida para liberarse de la servidumbre de la opinión. Su escritura está al servicio de esta liberación; no se diluye ante las verdades anunciadas, no se precipita hacia una finalidad, sino que se convierte en soporte de un deseo de saber que, para realizarse, debe desprenderse, no sólo de las representaciones predominantes en su época, sino de las que se engendran al darles la vuelta. Y esa exigencia es la que suscita ese deseo en el otro, el deseo de leer. Si parece a veces ocultarse, no es para encubrir ante algún censor los efectos de su libertad –aunque sepa que a veces es necesario–, sino porque se instaura el reconocimiento mutuo (o, según el término de La Boétie, "el entre-conocimiento"), como forma de conocimiento, más allá de las apariencias.

La palabra de La Boétie, decíamos, se deja primero oír como palabra política. Después, pierde aparentemente este carácter, cuando el autor, al alejarse del pueblo, decide entregarse tan sólo a la investigación; suponemos entonces que, una vez instituido el registro de lo escrito, el discurso político cede ante un discurso sobre lo político. Pero hay que reconocer que este último no deja de ser político y supone todavía un destinatario:

crea una alianza con una categoría de lectores y excluye a otra. Se dirige a los que están dispuestos a captar los signos que emite, que quieren y desean ir a su encuentro. El escritor indica indirectamente al destinatario su nombre: *el amigo.* Al inducir a su lector a investigar a la vez el sentido de servidumbre y el de la amistad, lo lleva poco a poco a descubrir la dimensión política de la lectura.

En un primer tiempo, La Boétie no hace más, al parecer, que formular y planear la cuestión: ésta nace ante el espectáculo de los pueblos sometidos, como si el escándalo se produjera a la vista de todos: "Es tan escandaloso, y a la vez ya tan aceptado, que más que extrañarnos, nos duele". Ante el hecho que se nos relata, la sorpresa es inadmisible; incluso puede parecer sospechosa, pues por qué sorprenderse al descubrir algo que, no obstante, está ya tan aceptado: a saber, que uno solo reina sobre un número infinito de hombres.

La pregunta no revela el hecho; basta con observarlo. Se da con él, porque es familiar, extraño, visible, ininteligible. Vemos en la tiranía el mundo al revés, y este mundo es el nuestro: la fuerza ocupa el lugar de la debilidad y ésta el lugar de la fuerza. Y como más examinemos el hecho, más fantástica nos parecerá esta inversión. Descubrimos que un pueblo puede soportarlo todo, no de enemigos poderosos, sino de *uno solo* y, aún más, "no de un Hércules ni de un Sansón, sino de un solo hombrecillo, las más de las veces el más cobarde y apocado de la nación", sino del ser más frágil, que apenas habría podido satisfacer "a la última mujerzuela". Ante nuestros ojos el poder del número infinito se disuelve al contacto de un poder casi nulo. Ahora bien, lo que el pensamiento aprehende en lo visible, al quedar reducido a sus propios poderes, lo capta como una ficción: ¿Quién lo creería si sólo lo oyera y no lo viera que, en todos los países, entre todos los hombres, todos los días, un hombre sojuzga a cien mil y los priva de su libertad?... ¿Quién no pensaría que se trata de un engaño o de una ficción?". No hay, pues, que dejar de observar y de preguntarnos qué es lo que se ve realmente; hay que apartar los hechos que enturbian la visión general. Así aparece el amo de pronto, desnudo, menos que un hombre, menos que una mujer, risible, pero

detentador del poder todopoderoso. Convocado al extraño espectáculo de la tiranía, el lector queda emplazado frente a la cuestión: la recibe con las palabras que, al describir la dominación y la sumisión, asignan a la ficción el estatuto de lo real.

Pero, repentinamente, sin dejarle el tiempo de apreciar el hecho, la cuestión pasa a ser tan extraña como el hecho y desborda su enunciado. Lo inconcebible ya no es únicamente el que un hombre sojuzgue a cien mil ciudades, sino que el pueblo se someta cuando, en realidad, no tendría que *hacer nada* para liberarse de él. No hay que creer que deba defenderse contra el tirano, o atacarlo; no debería siquiera "gritarle nada". Bastaría con *no darle nada.* No hay que creer que deba hacer "algo para sí mismo", bastaría con que no hiciera "nada contra sí mismo". Sin duda, debemos convenir en ello, si admitimos que el tirano reina por voluntad de sus súbditos: la conclusión se desprende de las premisas, aunque sea desmesurada. Debemos aprender que, de la servidumbre a la libertad, no se da transición alguna en lo real: ni espacio, ni tiempo que recorrer, ningún esfuerzo, ninguna acción; tan sólo se da una versión del deseo. Tan pronto como los hombres dejen de querer al tirano, éste quedará derrotado; tan pronto como deseen la libertad, los hombres la tendrán. Ésta es, pues, aparentemente, la nueva versión del enigma: " ¡Si para tener libertad basta con desearla! ¡Si tan sólo basta con quererla! ¿Habráse nación en el mundo que su precio aún le parezca demasiado alto, cuando podría obtenerla con sólo desearla?". Pero lo que se presenta como inconcebible conlleva, a la inversa, otro inconcebible. ¿Cómo pensar que el tirano, su policía, su ejército, todas sus fuerzas se desvanecerán con sólo negarse a servir? ¿Es posible negarse cuando, una vez vencidos y desarmados, la violencia se abate sobre ellos? Y, de producirse un rechazo unánime ante el tirano, ¿cómo suponer que se haga en una sola vez, que confluyan de pronto los deseos de un número infinito de personas? ¿Cómo entender finalmente estas palabras inauditas: el pueblo no tiene más que desear la libertad para obtenerla; el deseo se realizará con sólo formularlo? No, dice La Boétie: el hombre *encadenado* es libre, por poco que quiera serlo. Esta fórmula no sorprendería, pues se conocen su origen y su historia. No, La Boétie no habla del alma, sino de la ciudad; no

habla de la libertad interior, sino de la libertad política. Afirma que, si el pueblo esclavo lo quisiera, caerían sus cadenas. ¿No sería acaso que, confrontado con el hecho contra natura, el pensamiento tendiera a perderse en una ficción, ese pensamiento que, según decíamos, tendería a plantear como ficción la dominación de uno solo, de no ser que se viera obligado a comprobarla personalmente?

Sin embargo, el autor no parece en absoluto conmovido por el escándalo que desencadena, a estas alturas, su discurso. Enuncia como evidencias toda una serie de propuestas que van sin duda contra el uso común de la razón. El escándalo es tanto más eficaz cuanto que lo silencia. Entre lo verdadero y lo absurdo se establece un vínculo turbador. Denunciando lo absurdo, el discurso raya lo absurdo; y es precisamente el momento que elige La Boétie para apostrofar a los pueblos insensatos.

Si leemos por primera vez el texto y si nos dejamos seducir por su elocuencia, la sorpresa no dura; el movimiento de la palabra vuelve a cautivarnos y vuelve a colocarnos ante la cuestión, es decir ante el hecho que conlleva. Pero, si lo reelemos, la llamada a los pueblos insensatos no puede dejar de parecernos insensato: hay que dudar de haberlo entendido y volver atrás.

El discurso se abre con una frase de Romero, atribuida a Ulises, que denuncia su propia mentira: "Uno solo sea amo, uno solo sea rey". Estas palabras fueron puestas en boca de un príncipe por el príncipe de los poetas. La Boétie niega la palabra del príncipe y la del poeta en un mismo movimiento inicial. ¿No imita así a Platón, quien, en *La República,* se deshace de los poetas? Quizá no podríamos oír su pregunta si quedáramos subyugados por la palabra poética. ¿No está ésta aliada con la mentira, por el único hecho de ser soberana, ajena al diálogo, y de actuar a distancia gracias a su encanto? Cuando La Boétie, poco después, evoca el monstruoso poder del tirano, la relaciona precisamente, con el encanto que ejerce un nombre: "Cuán sorprendente y a la vez tan aceptado... ver a un millón de hombres servir miserablemente, el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, al parecer, encantados y fascinados por el solo nombre de

uno...". Habíamos, pues, creído demasiado aprisa que el hecho contra natura saltaba a la vista de todos. Lo que cualquiera puede observar es la dominación de uno solo sobre un número infinito de hombres, e incluso el consentimiento de todo un pueblo a vivir en la servidumbre. Pero ¿no hay que estar liberado del encantamiento para conocerlo? Y el *nombre de uno,* para oírlo, ¿no tiene que haberse desprendido de lo visible? Asimismo, nos apresuramos demasiado a afirmar que la pregunta está implícita en el hecho y que el autor se limita a formularla y plantearla. La pregunta nos libera en seguida del espectáculo de la servidumbre y plantea de inmediato la respuesta; no se trata de que sea una falsa pregunta, ya resuelta antes de ser formulada y destinada a desaparecer públicamente junto con la respuesta, sino de que el movimiento de la pregunta y la exigencia de la verdad no son más que una sola cosa. Observar que los hombres sometidos están encantados y seducidos por el nombre de uno, supone ya una gran revelación, supone destituir la realidad del uno (la del amo), no dejar subsistir precisamente más que el nombre y sustituir la relación visible del amo y del esclavo por una relación invisible que se afirma tan sólo mediante la palabra. Recordemos lo que oímos, lo que vamos *a leer* ahora y lo que ya entonces nos movilizaba: el pueblo no tiene por qué combatir al tirano, ni quitarle nada, ni hacer nada contra él, si no hace nada que vaya en contra de sí mismo. Desde el principio, La Boétie anuncia firmemente su propósito: ¿qué acción, por extraordinaria que sea, acabaría con el soplo de un nombre?

La poesía, podemos adivinarlo, domina desde muy arriba la escena política. Antes de que el inocente Homero le prestara su voz, el Príncipe prestó su cuerpo al nombre que encanta al gran número.

Decimos el Príncipe porque ¿cómo podemos dudar, en efecto, de que la cuestión concierne, más allá de la tiranía, al poder monárquico, ya sea legítimo o no? En la segunda parte del *Discurso,* La Boétie no vacila en colocar bajo la rúbrica de tiranía a todos los reinos adquiridos ya sea por conquista, ya sea por elección, ya sea por derecho de sucesión. Y, desde el principio, el autor nos orienta: antes de querer saber "qué rango debe ocupar la monarquía entre las repúblicas", más valdría pre-

guntarse "si debe ocupar alguno, puesto que resulta difícil creer que haya algo público en un gobierno en el que todo es uno". Es preferible dudar de que el nombre de uno se vincule con el poder único del príncipe. En esta digresión. La Boétie descarta, junto con la definición de la monarquía, la comparación entre regímenes distintos; niega así los datos de un problema creado por la Tradición. Nos vemos inducidos a pensar que su cuestionamiento es más profundo que aquellos que suelen debatir los filósofos. Lo es, sin duda, porque no da por supuesto el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, considera que cualquier poder separado del pueblo, que se sostiene gracias a su servidumbre, se debe a la misma causa que la tiranía. Ahora bien, a nadie puede escapársele el que el autor juega a propósito con el término de tirano a lo largo de su obra, unas veces conservando su acepción convencional, otras confundiéndolo con la de rey. Maquiavelo no vacilaba, por su parte, en aplicar el término de *principi a* los dirigentes de una república o a la clase dominante; La Boétie parece imitarlo en favor de otro procedimiento: se abstiene de evocar un poder que no reinara por el efecto de un encantamiento. Así, alaba de pasada Roma, Atenas, Esparta y Venecia, pero sin jamás decir nada acerca de la naturaleza de sus instituciones. Oculta al lector, de esta manera, la distinción entre un gobierno bueno y un gobierno malo. Asimismo, no olvidemos el movimiento que borra los rasgos del amo *real* en la primera parte del discurso. Nos dice sustancialmente La Boétie que es inútil detenerse a pensar en la figura del monarca y que vale más observar la del tirano. Sin embargo, también nos advierte que es igualmente inútil detenerse a examinar los atributos de su poder. Si queremos saber quién es, analicemos ante todo al "hombrecillo", al amo. Descubriremos entonces que no es un hombre. Poco importa su apariencia. Es suficiente, en todo caso, para llevar a cabo la operación de encantamiento. Así, el Príncipe desaparece ante el tirano, el tirano ante el "hombrecillo", el éste ante el Uno, el cual proviene de su nombre. El nombre de Uno no es el nombre de alguien: es una etiqueta que le va a cualquier amo.

Volvamos al principio. Fue un error no mencionar el primer verso de Romero: "No veo un bien en la soberanía de muchos". ¿Lo habría recordado La Boétie si sólo hubiera que-

rido condenar el poder del monarca? No sólo nos lo vuelve a recordar, sino que lo explota para extraer de él una verdad que el poeta desconocía al escribirlo. Y, al hacerlo, cambia el concepto, omite la palabra "amos", denuncia la "dominación de muchos" e ironiza sobre las desgracias que engendraría la que ejercieran varios amos. "No quiero de momento –sigue diciendo– debatir tan trillada cuestión, a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía." En este punto, La Boétie deja adivinar al lector que no sigue el camino abierto por Platón y Aristóteles. Ahora bien, el autor de *La política* citaba precisamente el primer verso de Homero en su análisis de las diversas formas de constitución[1]. Extraña era su interpretación, puesto que avanzaba la hipótesis de que la idea del poeta podía aplicarse al caso de una democracia sin leyes, en la que el poder supremo perteneciera a las masas, y el pueblo se convirtiera en monarca. ¿Acaso no podemos suponer que La Boétie asoció deliberadamente la reminiscencia de Aristóteles a la de Homero y rechazó tanto el criterio de la ley como el de la autoridad, para cuestionar, en todos los regímenes, la dominación. Con una audacia que, según mi opinión, no tiene otro precedente que el de Maquiavelo, considera como secundarias las oposiciones que se tenían por esenciales en el pensamiento clásico. Audacia moderna porque, al igual que su ilustre predecesor, no llega a alcanzar la posición de los adversarios de Sócrates, la de Trasímaco en particular, cuya última palabra era la fuerza y, por lo tanto, la negación del discurso. Como Maquiavelo, aunque en sentido contrario, vuelve a la exigencia del discurso, dándole el mismo valor que Sócrates le otorgaba, pero, en este caso, para asumir el enigma de la división dominante-dominado. Si ésta, en efecto, suscita de por sí un interrogante, es porque se engendra en una pregunta formulada en la institución de lo social. Lejos de ser un hecho brutal que reduciría al silencio –pues ¿cómo podríamos aprehenderla si nos situáramos naturalmente en uno de sus términos, en el lugar del amo, o en el del esclavo?–, se produce en la experiencia del deseo y del lenguaje. El discurso titulado *De la servidumbre voluntaria* se justifica así de articularse a partir del discurso inicial de los hombres-siervos.

Sin embargo, ¿no damos ya por supuesto lo que aún queda

por demostrar? ¿Es la servidumbre voluntaria? Nuestro autor ¿acaso hace algo más que afirmarlo? De cierto modo, no cabe duda de que se ha empeñado en convencernos, aunque a él le parezca evidente que sí lo es. Sin hacernos una "demostración" detallada de su evidencia, digamos que, por lo menos, rechaza una tras otra las causas supuestamente naturales de la servidumbre: la debilidad, la cobardía de los dominados, o su amor por el más sabio o el más valiente de los hombres –hasta persuadirnos de que lo es de *por* sí–. Por otra parte, ninguna demostración sería suficiente. Asimismo, nuestra pregunta obliga a reconocer el extraño estatuto del discurso en tanto que obra del pensamiento. La servidumbre voluntaria se revela *en él,* gracias al deseo de saber que el texto suscita: un deseo indisociable del deseo de libertad. Lo que el autor dice del deseo de libertad –a saber: que se realiza en el momento mismo en que se produce y que querer la libertad es ya poseerla–, debemos remitirlo al registro del deseo de saber: desear saber y saber son una sola y misma cosa. El discurso nos comunica su objetivo, logra hacer que su objetivo pase a ser el nuestro, no porque lo alcance *por fuera* del texto *y* porque nos brinde los medios para concebirlo, sino porque detiene el poder único de ser capaz de hablar de él, de sostener la exigencia de la palabra, de seguir buscando su origen, dedicándose a la reflexión del decir y del entender, y así de incluir a un *otro* que, al leer, repite, en sí, el movimiento de la palabra.

La pregunta "¿es la servidumbre voluntaria?" no se formula como objeción sino a condición de suponer que, antes del discurso, hay un saber sobre el hombre y la sociedad que no es tributaria de la operación de la palabra. Pues bien, si nos percatamos de eso, ya no basta afirmar que La Boétie hace suya la exigencia socrática, sino que debemos, además, observar que rompe, como ya lo había hecho Maquiavelo, con el discurso político cristiano. Pues así es precisamente este discurso que se remite al lugar de un saber último, que se produce gracias a la garantía de la Escritura, del que se considera el comentario a la vista de un mundo a la vez regido y concebido por Dios. Esta ruptura es, por lo demás, flagrante para quien hace el esfuerzo de remitirse a los tiempos del humanismo. La Boétie niega los signos visibles de la servidumbre y de la dominación, porque

sugieren que sus causas son naturales. Por eso, remite a su lector a lo invisible, al nombre de Uno. De este modo, excluye, sin necesidad de decirlo, al Uno invisible, materializado en la omnipotencia divina, en el amo absoluto, cuya sola noción negaría, sin embargo, la idea de que la servidumbre es voluntaria, la idea de que el hombre es al autor de su avasallamiento, o, en todo caso, la modificaría enteramente convirtiéndola en consecuencia de un decreto providencial.

Pues bien, ¿no es éste precisamente el escándalo? A saber: pensar la servidumbre dentro de los horizontes del mundo humano. No cabe duda de que el concepto de servidumbre voluntaria es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo y al amo. Pero la primera provocación ¿no consiste precisamente en situarlo todo en el polo único del hombre? ¿Por qué extrañarse de que un número infinito de hombres obedezca al más cobarde y apocado de los hombres, si se sabe que el tirano es el instrumento de la voluntad de Dios? ¿Por qué sorprenderse ante este "monstruoso vicio" que "la Naturaleza rechaza y que la lengua se niega a nombrar..." si se sabe que el mal procede del pecado? La Boétie se apodera así de su pregunta al abandonar el lugar de la respuesta. Y, en ese mismo momento, la pregunta le abre de par en par el espacio de una palabra nueva, le impone la exigencia de encontrar en su movimiento la verdad de su objetivo y, en él, el signo del discurso del hombre.

Asumiendo la medida de esta exigencia, podemos definir a La Boétie como un *humanista,* dando a este término el sentido filosófico que, con frecuencia, enturbia una definición estrictamente histórica del Humanismo. Pero no hay que olvidar que la pregunta que suscita el discurso es precisamente aquello que la lengua se niega a nombrar. Extraña operación ésta, puesto que La Boétie no vacila en designar con palabras su objetivo –la servidumbre voluntaria– y lo asocia, así lo hemos señalado, con el poder de un nombre, al nombre de Uno, que sale a su vez de la lengua, y no sólo franquea sus límites, sino surge de él. Todo sucede como si, al detectar el indicio del deseo, conquistase la posibilidad de hablar y se la negase a la vez para hacer todavía la prueba de la palabra ambigua... ¿Cómo no ver que la Boétie pone así, deliberadamente en cuestión el estatuto de lo decible, al igual que el de visible e invisible?

¿No debemos ya detectar ahí ese sutil desplazamiento de "servidumbre voluntaria" a "deseo de servidumbre" (o voluntad de servir)? Cuando se pasa de la primera fórmula a la segunda, vuelve a crearse una articulación que parecía haber sido suprimida. La primera no traiciona la lengua, pero es imposible oírla como cualquier otra que se le parezca. Condensa el activo y el pasivo y detenta el curioso poder de casi reunir sus dos términos en uno solo: impensable, de tal manera que la comprensión del sentido se remite ya a lo inarticulado. Sin embargo, en vano podríamos detenernos en este punto; la pregunta que se formula obliga a articular el "deseo de servidumbre". Sólo así se manifiesta la oposición cuyo polo opuesto es el deseo de libertad y aparece el deseo como tal. Ahora bien, en cuanto confiamos en la sustitución y creemos pisar la tierra firme del lenguaje, se acumulan contradicciones que desmontan nuestra seguridad y que vuelven a conducirnos a la frontera de lo decible.

La Boétie acaba de afirmar que no es necesario combatir al tirano para librarse de él: "es el pueblo el que se somete, el que se degüella a sí mismo y el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, prefiere negarse a sí mismo su propia libertad...". Una vez nombrado el deseo de servidumbre, ésta aparece como *objeto* del deseo, uno de sus dos objetos. Tampoco sabríamos cómo designar el hecho de que, al ser hombre libre por el mero hecho de poder elegir entre libertad y servidumbre, elige el yugo y rechaza su libertad. La libertad no puede rebajarse a ser posible objetivo porque es anterior a su representación. No puede nunca tratarse (el texto lo anuncia de inmediato) sino de "recobrarla", de "volver al derecho natural", o "de bestia volver a ser hombre". Ahora bien, si lo admitimos –y ¿cómo no admitirlo?– hay que reconocer que ser libre y desear la libertad son una sola y misma cosa. Afirmación cuyo enunciado se encuentra asociado con un juicio político que nos parecía extraordinario, puesto que los amos, a los que los pueblos se someten, se desintegran según nos demuestra La Boétie, en el fuego del deseo: "Si no se les da nada, si se les niega toda obediencia, sin combatirlo, sin atacarlo, se quedan desnudos y derrotados, y ya no son nada". Pero no menos extraña es la propiedad que tiene el deseo de

libertad de desvanecerse. Lo impensable, en efecto, no es tan sólo que el hombre pueda dejar de ser libre, es decir, dejar de ser lo que es naturalmente; lo impensable nace de la disyunción que se opera entre deseo y libertad en el momento mismo en que articulamos el "deseo de libertad", en el momento preciso en que creemos poder afirmar que la libertad es inherente al deseo de la libertad. Pues, en cuanto sentimos los primeros indicios del deseo –del deseo como tal–, debemos convenir una vez más con el autor que el deseo jamás renuncia, que allí mismo donde la cosa deseada se revela fuera de alcance, deja de ser *deseada:* "el deseo de poseerla... permanece por naturaleza". Frente a este deseo natural, indestructible, el deseo de libertad se revela, pues, aberrante. De todas las cosas que ambicionan los hombres, "prudentes" o "indiscretos", "valientes o cobardes", "una sola cosa hay de la que, no alcanzo a entenderlo, la naturaleza ha desprovisto a los hombres: el deseo de la libertad...". Recordemos que la libertad no es una cosa y que, por lo tanto, el deseo no podría subsistir si dejara de confundirse con ella. Esta verdad no nos es negada. Pero el hecho es que, una vez en presencia del deseo, ya no podemos concebir su desaparición. ¿Qué nos vemos, pues, obligados a decir? ¿Que el deseo de libertad es natural y que el deseo de servidumbre, por el contrario, es contra natura? ¿Que el deseo de tener lo que se desea como un bien nos es propio, permanece por naturaleza y que el deseo de libertad, por el contrario, deroga la ley natural? ¿Es esto decible? ¿Y lo es también afirmar que la Naturaleza "desprovee a los hombres" precisamente de aquello que conforma su naturaleza? Algún lector podría creer que la contradicción desaparecería si el autor observara simplemente que utiliza la palabra Naturaleza en dos acepciones distintas; podría creer quizás, en suma, que La Boétie no sabe lo que dice y que le bastaría conocer un poco el método de las enseñanzas impartidas en las clases de Filosofía para deshacer la confusión. Pero ruego a este lector, que conoce la distinción entre lo natural y lo racional, el animal y el hombre, que espere un poco más. Pronto se le hablará de la Bestia, y pronto también se verá obligado a arrinconar la idea de que su deseo tiene algo que ver con el deseo de poseer. Más le valdría fiarse de los signos de la dificultad y accederá seguir el laberin-

to en el cual se amaga la evidencia de la Naturaleza. Más le valdría empezar a sospechar que la cuestión del deseo corroe el fundamento mismo del humanismo clásico al que él se creía arrimado. Debería incluso ir más lejos, porque no basta con observar que el deseo de servidumbre es contra natura en el sentido de que naturaleza y libertad se confunden; lo parece también al compararlo con el deseo de poseer lo que se desea como nuestro propio bien. La Boétie no formula la oposición, pero queda implícita. Así, tras señalar que los hombres comparten todos la facultad de desear todo lo que, una vez adquirido, los haría más felices y contentos, diez líneas más abajo, interpela a los dominados que se forjan su propia ruina: "Pobres y miserables pueblos insensatos..., dejáis que se os lleven, ante vuestras mismas narices, la mejor y más pura de vuestras rentas, que saqueen vuestros campos, que roben vuestras casas, que las despojen de los antiguos muebles paternos. Vivís de tal manera que no podéis vanagloriaros de que nada sea vuestro".

El deseo de servidumbre contradice sin duda ahora el deseo de poseer, ya que priva a los hombres de poseer todos los bienes "que los harían felices y contentos". Éstos son sin duda ciegos; puede que deseen *poseer* en el momento preciso en que, deseando *servir,* se encuentran desposeídos; sin embargo, se nos advierte que dejan que se lo lleven todo *ante sus mismas narices*. El robo y la desgracia también están ante sus mismas narices. No ven y ven. Cuando no ven, desean siempre la felicidad; cuando ven, desean la desgracia; y este deseo es contra natura. ¿O más vale pensar que no saben lo que desean y que el deseo de tener a un amo no es el deseo de "algo", ni su deseo de servidumbre el de *la* servidumbre, que no puede separarse de su objeto? Pero ¿no es eso encontrarnos súbitamente con que debemos remitirnos a un parentesco inesperado entre deseo de libertad y deseo de servidumbre?

En una primera lectura, decíamos que el discurso ejerce su encanto. Lo escuchamos más que lo leemos. El encanto es más fuerte que el asombro. Sin embargo, éste va en aumento al oír que no es preciso combatir al tirano y que basta con no darle nada para descomponerlo. Pero el asombro culmina cuando el

autor, al terminar un argumento, declara: "Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían...". Éste es el momento crítico. Y entonces, el apóstrofe a los pueblos insensatos vuelve a subyugarnos. Después, cuando hemos ya decidido releer el texto y nos adentramos en él, sin temor a la duda, la complicación del texto se diluye. Y así avanzamos hasta volver a encontrar el enigma del deseo natural al que una última fórmula otorga toda su profundidad: "Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario...". Éste es, una vez más, el momento crítico. Pero la lectura nos ha liberado del encanto. Y no queremos oír esta frase de La Boétie como dicha por Homero, ni contentarnos con captar el signo de su inversión. Sólo entonces somos libres para interrogar el apóstrofe a los pueblos insensatos.

¿Por qué surge de pronto el pueblo como interlocutor, en el momento en que la naturaleza, el deseo, la libertad y la servidumbre pasan a ser del todo enigmáticas? Esta pregunta requiere inmediatamente otra: ¿por qué, poco después, el interlocutor es rechazado? No es forzar la cuestión preguntarse también: ¿qué significa el que el pueblo aparezca para ser, acto seguido, rechazado? Estuvimos, en un principio, tentados de contestar que la elección y la destitución del interlocutor señalan la exigencia de evitar la palabra elocuente para abrirse a las vías de la lectura. Reconocimos precisamente esta exigencia, a partir del momento en que, al conseguir estar atentos al texto, a su incitación, empezamos a liberarnos del encanto de la palabra. Pero ya pudimos comprender algo más. Al apostrofar al pueblo, hasta el punto de pretender decirle lo que debe hacer ("Decidíos a dejar de servir, y seréis libres..."), La Boétie ocupa primero el lugar del amo, ese mismo lugar que él denuncia como el efecto del deseo de servidumbre. Al atacar al tirano con palabras, ofrece su sustituto simbólico en su figura invertida y encarna, él mismo, bajo una nueva apariencia, una respuesta a este deseo. Él, quien declara que no es preciso combatir al tirano, que basta con no darle nada y con desear la libertad, recurre de pronto a esas armas que son la persuasión y la conminación. El arrebato de la palabra revela así el peligro al que está expuesta, y la ostensible renuncia al autocontrol que le sigue, lo devuelve a su verdad: bastan el deseo de saber y la investiga-

ción; para que éstos se realicen basta con no dar nada a la autoridad que trascendería el discurso.

Sin embargo, esta primera interpretación no da plenamente razón de la concatenación de los pensamientos que la lectura permitía restituir. El pueblo se ve interpelado, al parecer, en un momento crítico del discurso. Y, podemos añadir ahora que, poco después, en el momento preciso en que el autor acaba de reafirmar la coincidencia del deseo de libertad y de la propia libertad, es cuando renuncia a la interpelación para emprender la investigación. La articulación de estos dos momentos merece ser examinado. Todo sucede como si la propia necesidad exigiera erigir al pueblo en un interlocutor visible para hacerlo desaparecer, acto seguido, para siempre (queda así abandonado a su enfermedad mortal). Ahora bien, si nos percatamos de ello, notamos el vaivén de los dos argumentos que se introducen, encubiertos primero por la interpelación del pueblo y luego por la investigación. *Encubiertos,* notémoslo bien, porque, por decisivos que sean, frente a la pregunta planteada, ni uno ni otro se insertan necesariamente en el orden aparente de los pensamientos; y el segundo menos aún que el primero, ya que, a fin de cuentas, el problema vuelve a formularse como si no se hubiera dicho nada que permitiera dar una respuesta ("¿qué desventura ha sido ésa que tanto ha podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir en libertad, y que le ha hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?").

Lo que sí queda aclarado y establecido, al oponer indirecta, pero rigurosamente, deseo de servidumbre a deseo de libertad, es la dimensión social del deseo humano. Desde el principio del discurso, se trataba de la libertad y de la servidumbre del pueblo, de la dominación del príncipe o tirano y de cómo subvertirla. Pero, al interpelar el pueblo, La Boétie pone de repente en evidencia el plural que la ficción de lo singular encubría, una ficción cuyo efecto irresistible consiste en inducirnos a concebir al pueblo como al Hombre y a negar lo social atribuyéndole una supuesta naturaleza humana. Consideremos el primer argumento: "El que tanto os domina, tiene, al igual que todos, dos ojos, dos manos, un cuerpo y no tiene nada que no tenga el más inferior de los hombres que habitan todas vues-

tras ciudades, pero lo que sí tiene más que todos vosotros es un corazón desleal y traicionero, además de gozar de la ventaja que vosotros mismos le brindáis para que os destruya. ¿De dónde saca tantos ojos para espiaros sino de vosotros mismos? ¿De dónde saca tantas manos para oprimiros, sino de vosotros mismos? Los pies con los que recorre vuestras ciudades, ¿acaso no son los vuestros? ¿Cómo puede tener poder sobre vosotros, sino porque se lo habéis dado vosotros? ¿Cómo podría haceros daño, sino gracias a vuestro consentimiento?". Una frasecita ya nos había hecho entrever el resorte del deseo de servidumbre, aquella que decía que los hombres están "encantados y fascinados por el solo nombre de Uno". Ahora, puede emitirse un juicio sobre el desarrollo al que estaba destinada. En el cuerpo visible del tirano, que es igual a todos los demás, se proyecta la imagen de un cuerpo sin igual, sin réplica y, a la vez, totalmente separado de los que lo ven (y, en este sentido, totalmente vuelto hacia sí mismo), y que, omnividente y omniactuante, no dejaría subsistir nada que fuera ajeno a él. Imagen del poder separado y por encima de la masa de los sin-poder, amo de la existencia de todos y cada uno; pero también imagen de la sociedad unida y con una sola y única identidad orgánica. O, por mejor dicho, la misma imagen condensa la división y la indivisión. Obtenemos así a alguien que, apartado del número y marcado de un signo, lleva el nombre de Uno; simultáneamente, el *otro* toma cuerpo *y* pasa a ser absolutamente otro. Una ruptura fantástica se configura entre el pueblo y el amo. Él, que no tiene más que dos ojos, dos manos, dos pies, aparece solo, concentrando en su persona la fuerza de todos los miembros y órganos de los hombres y, como tal, a la vez enfrentándose a ellos y rodeándolo con sus garras. Pero, a la vez, gracias a la loca afirmación del Otro, la sociedad asume fantásticamente su entidad; entendamos con ello, literalmente, que toma cuerpo al igual que el Uno y que el plural, al negarse, se hunde y se funde en el Uno. ¿No se diría que el poder del tirano adquiere el mismo carácter que una visión? Aparece como por fuera, en un lugar supuestamente otro, como si no tuviera nada que ver con los que lo ven; aún más, como si la visión viniera de él y todos estuvieran vueltos del revés ante sus ojos. Es, a la vez, ilocalizable, implica la abolición de la división entre el que

ve y lo visible, entre el activo y el pasivo, *y realiza,* como nadie podría hacerlo, el ensimismamiento de lo social. Se trata de una operación tan mágica que, tal como descubrimos más tarde, se puede perfectamente prescindir de la imagen del tirano en el momento de otorgarle omnipotencia y omnividencia.

Sois *vosotros,* dice La Boétie, quienes se las otorgáis. Y no cabe duda que ese *vosotros* va dirigido al pueblo, a cada una de esas pobres y míseras gentes, tomadas una a una y todas igualmente ciegas. Pero sería un error creer que indica con ello la comunidad del pueblo o a los individuos tomados como ejemplos de una idéntica naturaleza humana: designa más bien a uno *entre-vosotros,* el plural que se funde en la creación del Uno, la renuncia recíproca de la que surge el Otro. Si no tuviéramos en cuenta esto, caeríamos de nuevo nosotros mismos en la ilusión del Uno, volveríamos de cierto modo a anteponer al Uno al nombre de Uno, al sujeto Hombre (o al sujeto Pueblo) al nombre del Otro, olvidando que ya se pronuncia con este nombre la identidad imaginaria del *Yo*-Hombre o del Nosotros-Pueblo. Ésta es una ilusión tenaz, es cierto, de la que quizá jamás acabaremos de desprendernos, porque a fin de cuentas, no sabíamos cómo dejar de hablar del Pueblo y de recurrir al nombre cuyo singular nos fascina. Pero el movimiento que hace que el interlocutor aparezca y desaparezca del discurso ¿no sirve precisamente para negar esa fascinación? La Boétie no sólo se arriesgaría así a ocupar el lugar del amo, si se dedicara a aconsejar al pueblo, sino que, acreditando la ficción de su unidad, fomentaría aún más el deseo de servidumbre; a pesar de su vehemente llamada en favor de la libertad, participaría de la fantasmagoría de la que emerge el tirano. Daría al pueblo el estatuto del Otro, ese estatuto que ante él detenta el tirano; en una palabra, ocuparía el lugar del esclavo a la vez que el del amo.

De hecho, el primer argumento tan sólo suscita esos comentarios una vez leído el segundo. Pues, al descubrirnos la libertad como esa relación en la cual los hombres son "todos unos", La Boétie nos induce más adelante a vislumbrar el vínculo que une la creación del Uno a la creación del Otro y la separación del poder y del pueblo a la ficción del pueblo uni-

do. Aparentemente, su análisis no tiene otra intención que la de reintroducir la noción de libertad natural; no obstante, no debería escapársenos el hecho de que modifica enteramente las premisas de la concepción clásica, al remitir la libertad "al entre-conocimiento" de los semejantes. Partiendo del principio según el cual, asumiendo los derechos recibidos de la Naturaleza y las enseñanzas que nos imparte, "obedeceríamos tan sólo, por naturaleza, a nuestros padres y a nuestra propia razón, y no seríamos siervos de nadie", el autor se descuelga acto seguido con la idea de la libertad del contexto en el que ella se anunciaba. La obediencia a los padres se manifiesta como un simple hecho y, aunque universalmente aceptado, el acatamiento de la razón como una simple hipótesis, debatida por filósofos, pese a que, para muchos, hay en el alma "una semilla natural de razón". Únicamente la libertad es evidente: "No cabe duda de que, si algo hay claro y aparente... es que la naturaleza... nos ha conformado a todos por igual..., a fin de que nos entreconozcamos como compañeros, o mejor aún, como hermanos".

¿Qué significa, pues, que "hayamos sido todos conformados por igual", o "según el mismo molde", o todos "cortados según el mismo patrón"? No ciertamente la afirmación de una identidad de la naturaleza humana, ni tampoco la de una desigualdad real entre los hombres, con lo cual remitiría la primera afirmación al registro de lo político, ya que el "afecto fraternal" nace de la desigualdad natural. Pero es imposible negar las condiciones en que se realiza la relación del hombre con el hombre: a saber, que la libertad es inherente al mutuo reconocimiento de los hombres entre sí. Ante esto, "no podemos permanecer ciegos", mientras que podemos preguntarnos hasta el infinito sobre la naturaleza de la familia o del alma con el fin de establecer los principios del buen gobierno, a la manera clásica o cristiana. Ahora bien, es notable ver cómo La Boétie elude, en un primer momento, la palabra esperada: no dice en seguida que la Naturaleza nos ha hecho a todos *libres,* en el sentido de que, según la tercera determinación natutural, no seríamos siervos de nadie. De haberla enunciado, habría corrido el riesgo de sugerir que el hombre libre no se debe más que a sí mismo y se descubre como su propio amo cuando, liberado de sus afectos, obedece al mandato de la razón. Precisa bien

que “nos ha conformado a todos por igual... para que nos entreconozcamos”. Convierte así el primer *nosotros,* de singular que era, representante del Hombre, en un plural; obliga a entenderlo como *el uno y el otro, el uno por el otro*. Imposible, por otra parte, equivocarse: si la obediencia a los padres es natural, es porque todos los hombres son testigos de ello “cada cual por sí mismo” y, si podemos creer que la razón también lo es, es porque hay sin duda “en nuestra alma alguna semilla natural”; en cambio, si la libertad es natural, es porque los hombres tienen la vocación de conocerse mutuamente o, como leemos más adelante, de “contemplarse y casi reconocerse en el otro”.

Y, ¿qué es lo que, en definitiva, hace evidente el fenómeno del reconocimiento mutuo? El hecho de que el hombre habla. ¿No hace el lenguaje, mejor que nada, descubrir en qué consiste “conformar por igual”, el mismo “molde” y el mismo “patrón”, o incluso la “tierra” entregada a todos por esa “buena madre” naturaleza, o también la “morada” en la que todos “se alojan”? Habría que reproducir aquí el texto para seguir al pie de la letra el desarrollo que sigue el pensamiento al término del cual se nos revela que “la Naturaleza no quería tanto conformarnos a todos unidos como a ‘todos unos’ y que somos ‘todos naturalmente libres’.” Culmina esta reflexión con la afirmación de que hemos recibido “ese gran obsequio que es la voz y la palabra para que podamos relacionarnos, confraternizar y comunicarnos mutuamente nuestros pensamientos y deseos”. En efecto, al concebir el hecho del lenguaje, concebimos ya la separación y la conjunción de los sujetos y concebimos ya el hecho enigmático de la libertad, que supone, junto con el mutuo intercambio de pensamientos, el indicio de una voluntad de hablar, al que en vano buscaríamos condiciones propicias en un estado anterior, y que no tiene su origen, ni en los individuos –ya que deben el ser unos al hecho de hablar– ni fuera de ellos –ya que hablan gracias al hecho de hacerlo el uno con el otro y el uno por el otro–. Al concebir el lenguaje, concebimos ya lo político, liberados de la ilusión del Uno. Pues afirmar que el destino de los hombres es el de ser, no todos unidos, sino *todos unos,* es remitir la relación social a la comunicación y a la expresión recíproca de los agentes, acoger por

principio la diferencia uno y otro, dar a entender que no es reductible sino que en lo imaginario y, al mismo tiempo –no dejemos de señalarlo–, denunciar la mentira de los gobernantes que convierten la unión de sus súbditos, o de la de los ciudadanos, en el signo de la buena sociedad.

Considérese aún el último comentario del argumento: lo resume más que lo concluye, pues cualquier demostración sería vana. La Boétie restablece la evidencia de la libertad natural: "No debemos dudar –declara– de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros; y a nadie se le ocurriría pensar que la naturaleza ha sometido a algunos a la servidumbre tras habernos creado a todos como compañeros". Si se quiere saber qué ocurre con algunos, hay que saber qué ocurre con todos. Pero en vano intentaríamos desvincular ese *todos* del concepto de *compañeros* y de la articulación del *uno a uno*. Ahora bien, de admitirlo, ¿acaso no se nos revela el origen de la servidumbre? El deseo de servidumbre es sin duda inconcebible, mientras se busque ese origen en el *nadie*. Y, *si* consideramos ese *todos,* no podemos concebir otra cosa que la relación de semejante a semejante, es decir la libertad. Pero que nosotros que interrogamos, aguijoneados por el deseo de saber, debamos oponer tanta resistencia a la tentación de situar la identidad de *todos* por fuera de la relación, ¿acaso no nos indica que también tendemos a negarla? El lenguaje en el que veíamos el mejor testimonio del mutuo reconocimiento, ¿acaso no nos informa también sobre las condiciones de su ocultación?

Decimos, por ejemplo, que la naturaleza nos ha conformado a todos por igual; y entendemos *conformar* como si el verbo la separara del hecho de nuestro engendramiento. Decimos también que, gracias a ella, todo el mundo puede verse reflejado en el otro y que el *espejo* surge como si la imagen del semejante preexistiera al advenimiento de los semejantes. Decimos igualmente: *todos unos,* aunque, a pesar del plural, entendemos: todos *uno*. El lenguaje supone la división del uno y del otro y, como el paso del uno en el otro, el intercambio de palabras, la disociación infinita del hablar y del oír y la diferencia de las voces; pero la amenaza del encantamiento es inherente a él, como si el *Nombre* que se crea tuviera el poder de ser auto-

suficiente, de ser una mera palabra dicha, una mera palabra oída, o como si resonara una sola voz.

Ahora bien, el deseo de libertad del que deseamos hablar y que nos hace hablar, ¿no nace ya del continuo rechazo de ceder a la atracción de la forma, del semejante, del uno, asumiendo él mismo la forma, el encuentro de los semejantes y la articulación de uno a uno? ¿No nace del hecho de aceptar la indeterminación de su origen, de sus términos y de su finalidad? Y, ¿cómo pensar que el deseo de servidumbre no procede de él, víctima del encanto del nombre de uno? ¿Cómo pensar que no tiene otro resorte que el de querer realizarse y, de cierto modo, retrotraerse sobre sí mismo desplegando ante sí sus articulaciones? La Boétie observaba primero que el pueblo entero crea al tirano, que todos le dan sus ojos, sus manos, sus pies: entonces, el amor de la libertad ya no parecía tan natural; después, afirma que todos los hombres son naturalmente libres: entonces, el deseo de la servidumbre parece ininteligible. Pero de una afirmación a otra, la contradicción no existe sino cuando se deja uno atrapar en la representación del *pueblo o* de *todos*. Esta representación se engendra en el deseo de servidumbre. El deseo de libertad se enuncia en la fórmula: "no ser siervo de nadie"; así tan sólo es como se designa *todos,* como a la inversa de nadie, implícito en la supresión de alguno que no sería el Otro en una negación que se remite de uno a uno. O, antes incluso de que se emita: *nadie,* el deseo vive de la atracción de los semejantes; así también es como se designa a *todos* ante la posibilidad de un reconocimiento mutuo que, por principio, no tiene límites, si damos por supuesta una relación común.

Con otras palabras, el deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos. Como tal, es natural u originario, en el sentido de que el origen no podría configurarse sin caer en el plano del puesto real. Y los signos, al menos, no engañan respecto de sus efectos, puede comprobarse qué son hombres libres: los griegos, por ejemplo, cuando se oponen al conquistador. Puede entonces hablarse del *sujeto,* pero no sin precisar una vez más que no es alg-*Uno*. Recordemos que, al evocar poco antes Salamina, Maratón y las Termópilas, La Boétie decía: "... ¿qué dio a tan reducido número de personas como eran los griegos, no el po-

der, sino el valor para contener la fuerza de la flota,... para derrotar a tantas naciones?... ¿No se trataba en realidad de una lucha entre griegos y persas sino de conseguir la victoria de la libertad sobre la dominación?" ¿Los griegos? En cuanto se pronuncia el nombre ya sobra; de griego no tiene más que el deseo de la libertad. En cambio, la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo.

Ahora ya localizamos mejor lo que evocaba *servidumbre voluntaria,* o sea una articulación des-hecha: amor de sí mismo y narcisismo social. Y sus efectos también están a la vista: el deseo radicalmente aniquilado, el lugar circunscrito del amo y el del esclavo, y el deseo de los esclavos que, al pasar a ser indescifrable para ellos, ahogado en su misma condición de esclavo, pierde el conocimiento de las cosas que suelen desearse como un bien propio. Con la servidumbre, el encanto del nombre de Uno destruyó la articulación del lenguaje político. El pueblo quiere ser nombrado: pero el nombre en el que desaparecen la diferencia de uno a uno, el enigma de la división social y la experiencia continuamente vivida del mutuo reconocimiento es el nombre de un tirano. Su amado nombre pasa a ser aquel en el que todos se identifican para no ser nada. El hombre separado, como si no viniera de lugar alguno, como si lo concentrara todo en sí, se convierte en el nombre del Otro, del unico que detenta el poder de hablar, lejos de los que no hacen más que oír.

En una primera lectura, el discurso cambia de carácter cuando emprende una investigación que parece ignorar sus efectos prácticos ni tener destinatario determinado alguno; creemos que se acaba una parte y se abre otra. La dificultad de seguir el curso de esta investigación requiere entonces nuestra atención y despierta el deseo de volver al principio. Sin embargo, releer no es leer una segunda vez, sino establecer una nueva relación con lo que se da a reconocer como un texto; releer es perder la noción del tiempo de lectura y librarse del encanto que ejerce reiteradamente lo que se dice aquí y ahora, pero no sin enfrentarse con la exigencia de alcanzar el tiempo del discurso, ese tiempo secreto que se instaura en la concatenación de los pensamientos. Ahora bien, al releer, hemos creído descubrir que la

articulación que se produce con el inicio de la investigación respondía a una necesidad que no era, ni podía ser enunciada; que, a pesar de las apariencias, esta investigación ya se operaba desde el principio; y, finalmente, que el argumento que tendía a restablecer la tesis de la libertad natural provenía de la discusión precedente y le aportaba una primera conclusión. Esta interpretación nos induce a desplazar el punto de ruptura del discurso que, en un principio, habíamos localizado. Observamos ahora que no toma efectivamente una nueva dirección, sino en el momento en el que La Boétie propone un nuevo argumento al servicio de la misma tesis, al invocar el indefectible apego de los animales a su libertad.

El caso es que este punto de ruptura no aparece inmediatamente. Todo sucede como si los dos argumentos enunciados en favor de la libertad natural compusieran juntos un inciso, cuyo efecto fuera el de reforzar el enigma hacia el que se orienta la investigación: "¿Qué desventura ha sido ésa que tanto ha podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido en realidad para vivir libre, y que le ha hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?". Y, en consecuencia, todo sucede como si, una vez formulados todos los datos del problema, el camino de la investigación se encontrara finalmente allanado. Pero no cabe duda de que las consideraciones sobre los animales apartan el primer indicio de un nuevo recorrido, ya que introducen el tema del hombre domesticado para ser sometido, incitan a concebir la servidumbre como una consecuencia de la dominación y nos preparan, en ese sentido, a acoger la respuesta provisional: "Así pues, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre". El que esta respuesta vaya acompañada de metáforas que reducen a los dominados a la condición del caballo bajo el arnés, o del buey bajo el yugo, es, por otra parte, lo que impide dudar de la concatenación de los pensamientos.

Además, no podemos contentarnos con señalar que el punto de ruptura permanece disimulado; y lo estaría si detuviéramos la investigación en la ordenación manifiesta del discurso. Pero por poco que quisiéramos leer, no podríamos traspasar el fallo que separa los dos argumentos en favor de la libertad natural, sin percatarnos de que el nuevo terreno que pisamos

nos priva de los puntos de referencia de nuestra orientación anterior. Cuando creía que el camino ya estaba trazado, el lector se siente de pronto perdido y vuelve a encontrarse más allá del punto que creía haber alcanzado. Ahora bien, en esta ocasión, el signo de la contradicción vuelve a mostrarse de un modo tan ostensible que el lector debería captarlo enseguida como una advertencia. ¿Cómo acogería sin rechistar esta declaración: "Pero, en realidad, ¿de qué sirve debatir si la libertad es natural, puesto que nadie puede ser sometido a la servidumbre sin perjuicio y que no hay nada en el mundo tan contrario a la naturaleza, que es tan racional, como la ofensa?". Sí, ¿cómo aceptaría la casi anulación del argumento precedente, si recuerda que la identidad de lo razonable y de lo natural era dudosa y que la única verdad ante la "que no podemos cegarnos" era la de que la "naturaleza nos ha conformado a todos por igual... a fin de que nos entreconozcamos". ¿Cómo se fiaría del ejemplo de las bestias –el pez, el pájaro, el elefante, el caballo, el buey– que no pueden acostumbrarse a servir sin antes haber manifestado el deseo contrario, pero que, por naturaleza, cada uno en su especie, están hechos "para servir al hombre", y no el uno para el otro, si precisamente observó la relación establecida entre libertad y sociedad, cuyo modelo ofrecía el lenguaje?

No sólo no se refuerzan mutuamente los dos argumentos, sino que, fundados sobre premisas radicalmente distintas, se excluyen. Se supone que el segundo convierte al primero en superfluo, pero éste era de tal naturaleza que había rechazado de antemano su pertinencia.

Quizá sea una advertencia. De hecho, basta proceder con cautela para detectar todos los indicios que nos impiden adherirnos a la respuesta que pronto se enuncia: "Así pues, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre". Esta respuesta ya no se sostenía antes de formularse. Y, al verla después, no por supuesto negada, sino silenciosamente abandonada, adquirimos la convicción de que no tenía otro efecto que el de obligar a romper con las enseñanzas de la Tradición.

La Boétie nos convence en seguida de que la crítica de la Tradición da por supuesto el análisis del poder de la costumbre, porque, en cuanto vuelve a formular la pregunta inicial

acerca del origen de la servidumbre voluntaria ("¿Qué desventura ha sido ésa, que tanto ha podido desnaturalizar al hombre?"), establece una distinción entre tres clases de tiranos, que viola los principios de la concepción clásica y cristiana. Rechaza por igual las tiranías electivas, hereditarias o salidas de una conquista, y no establece distinciones entre el poder de los tiranos y el de los reyes, haciendo caso omiso de la diferencia entre régimen fundado sobre la fuerza y régimen fundado sobre la ley, entre príncipes que gobiernan para la felicidad de sus súbditos y príncipes que gobiernan en su propio interés. Digno de ser señalado es, por otra parte, el estilo de su crítica, pues nos da la clave de su escritura. Al autor no le preocupa, en efecto, rechazar las enseñanzas heredadas de Platón o de Aristóteles, no *produce* la diferencia que separa su propio discurso de los de los grandes pensadores de la Antigüedad o de sus sucesores; las categorías que aplica son simplemente desviadas de su uso inicial, y basta la sustitución de una palabra por otra –rey por tirano– para subvertir la enseñanza dominante. En fin, para que no podamos dudar de su intención y atribuir a alguna distracción la confusión de los nombres, se las apaña, poco después, para disociarlos de nuevo, conforme a la convención: "Dionisio, insinúa, pasó de capitán a rey y de rey a tirano". Deja así al lector el cuidado de oír y entender lo que no está enunciado y que podríamos arriesgarnos a restablecer en los siguientes términos: el tirano no tiene sin duda el mismo estatuto que un rey, pero ocupan el mismo lugar en relación con el pueblo y asumen por igual el nombre de Uno.

Ahora bien, en lo que sigue, todo lo que está implícito no es menos decisivo. Mientras explota la oposición convencional entre lo innato y lo adquirido –lo natural innato y lo natural por costumbre–, el autor nos incita a comprobar su insuficiencia. Podríamos suponer que rechaza el argumento de la costumbre, pero, por el contrario, lo adopta; y así es como, al introducir, encubierta por él, la idea de que la naturaleza del hombre es tal "que se amolda a la educación que recibe", nos prepara a oír, en contra de la opinión establecida, que esta educación no es eficaz sino en razón del deseo de los hombres y que, por lo tanto, no debemos depositar esperanza alguna en un cambio de régimen que decida el príncipe.

La verdad que se nos brinda así –y sobre la cual querríamos precipitarnos, como sobre el buen plato del conocimiento– es la de que “todas las cosas les parecen naturales a los hombres, si éstos se educan con ellas y se acostumbran a ellas; pero sólo les es innato aquello por lo cual se siente su naturaleza simple y no alterada”. La Boétie enuncia esa verdad como conclusión a una serie de ejemplos, elegidos y sopesados con precisión, que ponen en escena a los venecianos y a los turcos, a los perros de Licurgo, criados uno en la cocina y el otro en el campo, los griegos y los persas. Los hombres y las bestias, los hombres como las bestias, los antiguos y los modernos parecen querer y actuar conforme a la educación que recibieron. Se nos dice del propio Catón, puro representante de la virtud cívica –único ejemplo que no requiere su contrario, porque escapa a la comparación–, que deseaba la libertad por haber sido criado en Roma. Pero no podemos olvidar que la descripción se abre y se cierra con una hipótesis hecha a medida para turbar al lector. Sin embargo, una vez más, la simetría de los argumentos revela la rigurosa construcción del discurso y convence de la necesidad de localizar exactamente el camino seguido.

Qué ocurriría, pregunta La Boétie, si hubiera hombres nuevos, que no supieran nada le la servidumbre ni de la libertad, “ni tan sólo sus nombres”? ¿Qué ocurriría, pregunta antes de concluir, si hubiera hombres que vivieran en un país, en el que el sol desapareciera durante la mitad del año y que, nacidos durante esa larga noche, estuvieran acostumbrados a las tinieblas, sin poder desear la luz? Ahora bien, no basta con responder, en primer lugar, que los hombres nuevos elegirían la libertad y preferirían obedecer a la razón que servir a un hombre. La reserva que introduce, acto seguido, La Boétie niega esta respuesta y, con ella, la supuesta conclusión de todo el desarrollo. “A no ser que fueran como esos pueblos de Israel que, sin coacción ni necesidad alguna, se dieron a sí mismos un tirano. No puedo nunca leer la historia de estos pueblos sin sentir un gran desprecio, hasta el punto de volverme inhumano y alegrarme de que fueran víctimas de tantos males.”

Parece casi inútil señalar de paso el sacrilegio, aunque no debemos subestimar el alcance de un ataque dirigido, en el corazón de un discurso sobre la servidumbre, contra la Biblia. El

lector no puede negar eso, al menos. Más importante para el tema que nos ocupa es registrar el rechazo de la tesis, aparentemente defendida, de la omnipotencia de la costumbre. Es la prueba, que el autor desliza en este punto del discurso, de que la pregunta formulada al principio no se ha perdido y es también el signo de connivencia dirigido al lector en espera de lo que sigue.

Por lo que hace a la segunda hipótesis, que va acompañada de una repentina benevolencia hacia esos pueblos esclavos, considerados poco antes como insensatos ("Soy de la opinión que debemos compadecer a aquellos que, al nacer, se encontraron con el yugo al cuello"), ¿cómo no ver, esta vez, que va demasiado lejos, que contradice con torpeza la idea de la libertad natural que la remite, junto con la servidumbre, a un dato de hecho y que, finalmente, la imagen de un individuo que se acostumbra a las tinieblas, o a una vida sin libertad, elimina la noción de un deseo y de una elección de la esclavitud?

Pero, sin duda, la labor de zapa que acompaña al argumento se deja sentir, más que en cualquier otro lugar, en el momento en que el autor parece, por primera vez, adscribirse a la idea de que los hombres no hacen sino desear la condición que se les impone. Finge haber hecho un hallazgo: "Así pues, los hombres que nacen bajo el yugo, y se educan y se crían en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron; y, sin pensar en disponer de otro bien ni otro derecho que el que encontraron, toman por natural el estado en que nacieron". Ahora bien, este supuesto descubrimiento viene después de una observación que nos impide admitirlo: "No es fácil creer que el pueblo, a partir del momento en que se somete, caiga tan repentina y profundamente en el olvido de la libertad y que ya no le sea posible despertarse para volverla a ver...". *¿Repentinamente?* ¿Qué fuerza tiene, pues, la costumbre, si el tiempo no cuenta y si el deseo desaparece en un instante?

Y el autor añade: "Al verla servir tan espontánea y descaradamente, podría pensarse, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre". *¿Ganado?* ¡Qué palabra para dar a entender que la tiranía colma el deseo de los hombres! ¿Cómo imaginar entonces que estaban, sin saberlo, privados de la luz natural?

Por fin, se percibe la intención, cuando la respuesta, una vez formulada, se revela exigiendo a la vez una corrección. Ya no es posible entonces engañarse; las palabras mismas incitan a volver al punto de ruptura. “Siempre aparecen algunos –se nos dice–, mejor nacidos que otros, quienes sienten el peso del yugo y no pueden evitar sacudírselo, quienes no se someten nunca, quienes, al igual que Ulises (quien por mar y por tierra no cejó hasta volver a su hogar), no pueden dejar de pensar en sus privilegios naturales, y recordar a sus predecesores y su estado original.” La referencia a la libertad del animal vuelve para apoyar la noción de una libertad humana indestructible. Y la pregunta que introducía “¿Qué desventura ha sido ésa que tanto ha podido desnaturalizar al hombre... y le ha hecho perder el recuerdo de su estado original?” nos es devuelta con la entrada en escena de *algunos* que no pueden olvidar su origen. Ya no dudamos de que los ejemplos precedentes incitaban al desprecio, cuando medían la libertad y la servidumbre según una buena o mala educación. Estos *algunos,* rebeldes al yugo, nota en efecto La Boétie, “son los que, al tener de por sí la mente bien estructurada, la han pulido además mediante el estudio y el saber. Éstos, aun cuando la libertad se hubiera perdido y estuviera fuera del mundo, la imaginarían y la sentirían en su espíritu, e incluso gozarían de ella; y la servidumbre no les gusta por más y mejor que se la encubra”.

Un espartano o un veneciano no pueden hacer otra cosa que hablar la lengua de la libertad, decía más arriba La Boétie, y un turco o un persa la de la servidumbre; la virtud de Catón, afirmaba también, nos indica que era romano. Ahora bien, ya debemos deshacernos de esta opinión. Pero, se preguntará el lector, abandonarla ¿no es obligarse a restablecer la distinción entre lo sensible y lo suprasensible? ¿Y sustraer al hombre libre de la determinación de lo político? El discurso se apresura a disipar este otro equívoco, revelándonos qué ocurre con los hombres libres bajo el reino del Gran Turco. Su fuerza, nos dice, radica en haber comprendido que los libros despiertan en sus súbditos el deseo de reconocerse y el odio por la tiranía. Por muchos que se contaminen del deseo de libertad, su buena disposición queda sin efecto porque no pueden comunicarse entre sí. Pero, en un mismo aliento, La Boétie afirma y niega

que sean libres; sin embargo, la afirmación y la negación no se entienden sino en un sentido político, al igual que la conclusión según la cual, al no poder relacionarse, se quedan todos "solos con sus fantasías". Aquellos que sienten el deseo de conocer, sienten también necesariamente el de conocerse entre sí. Impotentes para conocerse entre sí, su saber se degrada en fantasía; sin embargo, el hecho de imaginar la libertad señala aún la presencia del deseo. Debemos, pues, volver a considerar la insólita fórmula: "Aun cuando la libertad se hubiera perdido y estuviera fuera del mundo"; no reintroduce la tesis de una libertad inherente a cada uno por naturaleza, ni la imagen del hombre que filosofa, invulnerable a los accidentes de la ciudad, ya que la suerte del conocimiento va ligada a la del "entreconocimiento"; induce más bien a pensar que la tiranía no puede jamás acabar su obra. Por poderosa, sólida y duradera que sea, se sostiene en la prohibición de actuar, hablar y casi de pensar, una prohibición que prueba el deseo indestructible de conocimiento y de mutuo reconocimiento, y el odio indestructible del amo, y que no consigue, en el mejor de los casos, más que desviarlo hacia el sueño.

En realidad, ya lo habíamos comprendido: el deseo de servidumbre no puede realizarse. Al provenir del deseo de libertad y al cegarse ante el fantasma de una posible puesta en práctica, no se ejerce sino negando la articulación de *uno a uno,* en virtud de un enajenamiento. El Gran Turco no reina en el mundo sino gracias a su nombre; y, por hábil que sea asumiéndolo y por mejor que utilice sus ventajas, no podría *ser* el Uno. Es con seguridad eficaz la costumbre que otorga a su poder la apariencia de lo natural, aunque jamás pueda pasar a ser inherente a la naturaleza. Aunque la libertad llegara a estar "fuera del mundo", el tirano no podría desarraigarla, porque no está *en* el mundo, tal como se establece en él. Asimismo, hay que rechazar el mito de los hombres nacidos en "un país donde el sol fuera distinto", acostumbrados a las tinieblas que siempre han conocido; La Boétie recurría a este ejemplo tan sólo para anularlo de una vez por todas. La división en períodos de luz y de sombra no podría informarnos sobre la división entre libertad y servidumbre; esta imagen gusta a un pensamiento servil, que se apresura a proyectar, en el espacio y en el tiempo empí-

ricos, la institución de la relación social. Si algunos lectores se dejan engañar, es que desean el engaño; pero, si se cuentan entre esos *algunos* que sienten el deseo de libertad y el deseo de saber –en este momento del discurso se sugiere precisamente que se trata de un único y mismo deseo–, esos pocos que no se contentan, “al igual que el populacho, con mirar la tierra a sus pies, sin mirar ni hacia delante ni hacia atrás, sino que recuerdan las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y para ponderar las del presente”, entonces, la memoria de lo que han leído les abre al presente del texto.

Algunos, se nos dice, recuerdan continuamente a sus predecesores y a su ser original. Nos toca a nosotros entender que el comentario, expresado poco antes, queda anulado por este otro: “Nadie añora lo que jamás tuvo, y el pesar no viene sino después del placer y consiste siempre en el conocimiento del mal junto con el recuerdo de la alegría pasada”. Ahora bien, por este movimiento se restablece la posibilidad de una acción que parecía vana.

De hecho, de creer en la omnipotencia de la costumbre, habría que renunciar también a la idea de la posible abolición de la tiranía. Asimismo, ¿no es ésa la conclusión a la que suelen llegar los cautelosos, quienes, imbuidos de las enseñanzas de los grandes autores, exaltan la libertad, pero se inclinan ante la opresión establecida? En cambio, el descubrimiento del indestructible apego de un reducido número de personas a la libertad deja alguna posibilidad a la sublevación. No hay que esperar para adquirir esa convicción. La Boétie lo sugiere tras evocar el caso del Gran Turco. En cuanto desvela la relación del conocimiento y del “entre-conocimiento” con la resistencia de los irreductibles, nos recuerda la conspiración de Bruto y Casio, cuyo sentido del “entre-conocimiento” era lo bastante afinado como para evitar una alianza con Cicerón, “ese gran celador del bien público, si jamás los hubo”. Tras ponernos en esta pista, afirma con audacia que, si consultáramos “los hechos del pasado, y los antiguos anales, encontraríamos pocos o ningún caso en los que, tal ver a su país mal llevado y en malas manos, los que hayan emprendido con buena intención, cabal y no fingida, su liberación, no la hayan llevado a buen fin”. ¿Debemos recordar lo que habíamos leído acerca de esos *algu-*

nos que no perdieron el recuerdo de sus predecesores ni el de su estado original, así como del poder que les otorgaba ese recuerdo de prescindir de lo inmediato para cerciorarse de lo que ocurre delante y detrás? Comprobamos ahora que La Boétie ha asociado ya el conocimiento al "entre-conocimiento", a la memoria, a la conspiración y a los libros... Y, hablando de lecturas, se impone irresistiblemente a nuestra propia memoria un predecesor de La Boétie: Maquiavelo, quien, en el capítulo de los *Discorsi,* dedicado a las conspiraciones, en medio de un argumento sinuoso, lleno de contradicciones, emite este juicio categórico:

"Otro motivo muy importante también incita a los hombres a conspirar contra el Príncipe: el deseo de liberar a la patria de la servidumbre. Éste fue el motivo que impulsó a Bruto y a Casio a acabar con César, fue el que sublevó a tantos otros contra los Falárides, los Dionisios y tantos otros usurpadores. La única manera que le queda a un tirano de evitar esos ataques, es deponer la soberanía".[2] Sólo el escritor florentino, si no nos equivocamos, había tenido la audacia de afirmar que las conspiraciones en favor de la libertad están siempre abocadas al éxito. Como él, La Boétie se complace en enumerar a los grandes conspiradores. Pero observemos que los primeros nombres que cita son los de Harmodio y Aristogitón; no son tan sólo los asesinos de Pisístrato, sino también los héroes griegos de la amistad.

¿Es Maquiavelo un predecesor? No valdría la pena detenerse en esta hipótesis, si no sirviera más que para satisfacer un prurito de erudición. Tanto menos cuanto que La Boétie, al no nombrar al escritor florentino, no nos deja adivinar con certeza si ignoraba su obra, o la omitía deliberadamente. Nada tampoco podemos atribuir a una referencia tácita a Suetonio y a Plutarco, puesto que no parece disimular esa intención. Sin embargo, en el momento del discurso que hemos alcanzado, la pregunta pone en juego nuestra relación con el texto. El término de *predecesor* no nos alertaría tanto, si no observáramos que, una vez pronunciado, se multiplican las referencias a grandes pensadores de la Antigüedad, mientras son inexistentes en la primera parte *y* en la última del *Discurso*. Cicerón, Jenofonte, Hipócrates, Tácito, Platón, son los nombres que cita el autor

en un espacio muy corto. Por otra parte, el recuerdo de Maquiavelo no volvería con tanta insistencia, si, en cuatro ocasiones, una tras otra, los juicios o las palabras de La Boétie no evocaran los suyos. El elogio de los conspiradores amantes de la libertad, cuya empresa tiene el éxito asegurado, la afirmación de que las gentes pasan a ser, bajo el tirano, "cobardes y apocadas", el contraste entre los hombres sometidos, que no saben ni desean luchar, y los hombres libres, quienes luchan con valor para el bien común y el suyo propio, y la condena de los Príncipes que utilizan mercenarios extranjeros por temor a entregar ar mas a su propio pueblo, son los grandes temas de los *Discorsi.* Con la excepción del primero, podemos localizarlos también en las obras de los autores antiguos, pero su concatenación no deja de ser turbadora. Lo es aún más si observamos el uso que hace, al mismo tiempo. La Boétie de las referencias explícitas. "Gran celador del bien público, si jamás los hubo" y, debemos añadir, autor venerado por los primeros humanistas, exaltado por Coluccio Salutati y Leonardo Bruni por haber aliado la virtud del ciudadano a la sabiduría del filósofo y a los talentos del retórico, Cicerón es presentado por La Boétie como un traidor potencial, encubierto por el homenaje que rinde a los asesinos de César. A Hipócrates, alabado en cambio sin reservas, le atribuye la paternidad de la reflexión que hace acerca de que el tirano convierte a sus súbditos en cobardes y apocados; pero comete un error al situarla en el libro *De las enfermedades,* única obra en ser mencionada por su título, además de La *República* de Platón.[3] En cuanto a Jenofonte, presentado como un "historiador grave y muy considerado por los griegos", la reflexión que reproduce La Boétie sobre el temor al tirano y la utilización que hace de los mercenarios, es realmente suya. Pero la implacable crítica que lanza el autor contra Ciro, héroe de Jenofonte, formulada poco después, lo desmiente de tal forma que cuesta creer que no sea deliberada: donde Jenofonte afirma que Ciro mantuvo la calma en Lidia gracias a su generosidad, La Boétie, apoyándose sin duda en Heródoto, denuncia su política de corrupción y señala que restableció la paz gracias a la creación de "burdeles, tabernas y juegos públicos". Tácito tiene el mérito de haber desvelado el apego que siente un pueblo sometido por el más

cruel de los tiranos, incluso hasta después de su muerte; sin embargo, descrito por La Boétie como un "autor bueno, grave y uno de los más acertados", goza, en cambio, de la reputación de complacerse en la observación del mal e impartir peligrosas enseñanzas. Inspiró asimismo, en varias ocasiones, a Maquiavelo. Y nadie hoy pone en duda que el tacitismo y el maquiavelismo despiertan las mismas sospechas. Por otra parte, Maquiavelo no se inspiró tan sólo en Tácito, sino también, y más aún, en Jenofonte, que fue un escritor de enseñanzas ambiguas, observador audaz de la conducta del tirano hasta el punto de rozar los límites de la concepción clásica del "buen régimen". Ahora bien, si, por un lado, La Boétie, al parecer, se aleja de ellos, es también cierto que, por otro, los explota. Únicamente la referencia *a La República* de Platón parece haber sido hecha con buena fe. Al condenar a los canallas que gozaban de los placeres dispensados por los déspotas romanos, dice tan sólo: "Ni el más inteligente de ellos hubiera dejado su escudilla de sopa para recobrar la libertad de la que se habla en *La República* de Platón". Pero aún podríamos preguntarnos qué representa *La República* para los modernos adeptos del platonismo, y si es realmente la libertad lo que van a buscar en ella. Dejemos en todo caso en suspenso la suerte de esta última referencia para volver a examinar las tres primeras que jalonan manifiestamente un argumento.

Cicerón, modelo de los primeros humanistas, vulgarizó toda una parte de la enseñanza clásica; teórico de la libertad, es a la vez el del desprendimiento de los bienes terrenales y el del compromiso político, pero, como tal, ¿qué recomienda, si no un gobierno conducido por los mejores, y en qué reconoce el bien común si no en el signo de la armonía? Salutati y Bruni se adueñaron de sus preceptos para denunciar a la vez la tiranía y la desgracia que suponen las divisiones civiles –esas divisiones en las que Maquiavelo, por el contrario, ve la fuente de la grandeza de Roma– y predicaron incansablemente la virtud de la *unione*. No cabe duda de que La Boétie tiene otra idea de la libertad, que le confirma que la naturaleza nos hizo "no tanto unidos, como todos unos". ¿Acaso no profesa, por otra parte, Cicerón, acerca de la naturaleza del hombre y del poder de la costumbre, unas ideas de las cuales, según acabamos de com-

prender, conviene liberarse? ¿No hay razón, pues, para pensar que la flecha que le dispara La Boétie alcanza en él más de un blanco? Pero, por poco atentos que estemos al movimiento que conduce del elogio de los conspiradores a la evocación de Hipócrates, la concatenación de los pensamientos se precisa. La Boétie opone Bruto a Cicerón apoyándose en una información que le brinda Plutarco, quien, antes de emitirla, señalaba su intento de relacionarla con César. Después, amparándose en Hipócrates, La Boétie recuerda de pasada que "el antiguo padre de la medicina" se negó a poner su ciencia al servicio del Gran Rey porque le repugnaba "ponerse a curar a los bárbaros que querían matar a los griegos". Por fin, tras sacar partido de los análisis del Hierón de Jenofonte, insinúa que su retrato de Ciro el Anciano era engañoso, dejándonos el cuidado de observar que, a diferencia de Hipócrates, no vaciló en servir a un tirano bárbaro.

¿Qué desea, pues, hacernos oír y entender? Pues, sin duda, que su propio discurso no alimenta ilusión alguna sobre una posible mejora de la monarquía, que la ciencia política, al igual que la médica, no podrían armonizar con los intereses del príncipe. Recordemos el comentario que señalaba el inicio de la investigación: "Los médicos aconsejan no curar las llagas incurables. No actúo con prudencia al querer predicar esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento y que ya no siente su mal, poniendo así en evidencia que su *enfermedad* es mortal". ¿Acaso La Boétie ya no pensaba en Hipócrates? Este comentario nos pareció suficiente para aclarar su intención. Niega el lugar del príncipe y, según observábamos, la ficción de un destinatario concentrado en el Uno. Ahora, podemos añadir que los consejos prodigados a hombres sometidos, aunque estuvieran inspirados por el amor de la libertad, corren el riesgo de reforzar al tirano. Si no tienen conciencia de su mal, ¿cómo los oirían y entenderían? Se les querría curar, pero ¿qué harían con la medicina sino convertirla en un medio para matar a los hombres libres? Como Hipócrates, La Boétie reserva su ciencia para aquellos que tienen la mente bien estructurada y, además, pulida gracias al estudio y al saber. *Algunos* se "entre-conocen" en el odio al tirano y son capaces de comprender que no reina ni por la fuerza, ni por el

efecto de la costumbre, ni por su arte de envenenar a los pueblos, sino que es el deseo de servidumbre el que se alimenta, sin lugar a dudas, de su imagen. No cabe a algunos cambiar el deseo del pueblo, y su empresa puede fracasar. Sucede, en efecto –según se toma la molestia de precisar nuestro autor–, que los hombres lloren a su tirano y se vuelvan contra su liberador. Tácito, "autor grave y bueno", lo mostró claramente en su relato de la muerte de Nerón. Pero, al menos, aquellos que siguen amando la libertad, como Bruto y Casio, actúan según su deseo. Y si mueren, no es "miserablemente". En vano ignoraríamos el aspecto trágico de la historia, puesto que su acción se llevó a cabo "con gran perjuicio, desgracia permanente y completa ruina de la república, que fue, al parecer, enterrada con ellos". Pero queda, no obstante, el hecho innegable de que los grandes conspiradores mostraron la virtud de la acción: "Como la concibieron virtuosamente, la llevaron a cabo felizmente". Éste es, por otra parte, un criterio muy próximo, una vez más, al de Maquiavelo: la *virtù* no va necesariamente al encuentro de la fortuna, venía a decir, pero ya que sus deseos son insondables, más vale fracasar virtuosamente que renunciar a la lucha.

Si no incurrimos en un error, las alusiones a Maquiavelo podrían ser, en tal caso, las más propicias para revelar el deseo político de La Boétie. Aquel que, hoy, se extrañase de ello, convencido de que Maquiavelo fue antaño execrado por su apología de la tiranía, ignoraría el debate que suscitaron sus obras a partir de su primera difusión, la apreciación del *Príncipe* como crítica velada de la tiranía, y, finalmente, el interés concedido a los *Discorsi* que se inspiraban sin duda alguna en la república y, en particular, en la tesis de que la fuerza de un Estado descansa sobre el armamento del pueblo.[4] Remito especialmente a este lector a la primera edición florentina de su obra. Bernardo Da Giunta, quien publicó sus libros en 1532, la dedicó al cardenal Jean Gaddi, pidiéndole que los defendiera "contra adversarios que, en favor de su propia causa, despotrican contra él todos los días, ignorando que los que enseñan hierbas y medicinas, enseñan a la vez los venenos, con el fin de que el conocimiento permita protegerse contra ellos"... Maquiavelo, maestro en medicina política: he aquí una tesis que debió sacudir la

imaginación de más de uno, puesto que no dejaría, a partir de entonces, de formularse a lo largo de los siglos. Nada indica, es cierto, que La Boétie conociera su obra, pero –¿es ésta otra coincidencia?– se da el caso de que el obispo de Sarlat, nombrado por Francisco I en 1532, llegado de Roma en 1537, quien divulgó brillantemente el humanismo italiano en Francia y que frecuentó mucho a los La Boétie, era pariente cercano del destinatario de la dedicatoria. Me atrevo a pensar que este Nicolás Gaddi dio a leer a Maquiavelo a sus amigos más cercanos. Ahora bien, esta hipótesis debería, por su propia naturaleza, aclararnos la metáfora médica que propone nuestro *Discurso*. El que La Boétie escribiera pensando en lectores sagaces, capaces de captar el sobrentendido –como, sin duda, ese Longa a quien interpela en dos ocasiones y que fue su predecesor en el parlamento de Burdeos– ¿acaso no induce a creer que, bajo los rasgos del antiguo padre de la medicina, se oculta la figura de Maquiavelo, padre de la ciencia política? Por lo demás, ¿no habríamos podido ya asociarlos, cuando decíamos que los médicos aconsejaban no curar las llagas incurables? Maquiavelo no sólo había comparado, en varias ocasiones, el médico al político, sino que había precisamente observado que, en ciertas situaciones, el mal, al no haber sido previsto, ya no podía remediarse: "*La medicina non è a tempo perché la malattia è divenuta incurabile*"[5] (La medicina llega demasiado tarde, porque la enfermedad ha pasado a ser incurable).

¿Y no remiten también a Maquiavelo las referencias hechas a Cicerón y a Tácito? Por una parte, La Boétie pone en duda, por mediación de Bruto y Casio, el "valor" de Cicerón; por otra parte, alaba a Tácito por haber sabido mostrar hasta dónde llega la servidumbre de un pueblo, citando el ejemplo de los romanos que lamentaban la muerte de Nerón; y precisa, en esa ocasión, que se habían portado igual después de la muerte de César, quien había "derogado las leyes y barrido la libertad". Ahora bien, en los *Discorsi,* Maquiavelo reprocha precisamente a Cicerón el haber ignorado esta verdad tan bien captada por Tácito, según palabras de La Boétie; la falta que lo perdió, señala, fue la de apostar, una vez derribado César, por el odio que suscitaría su nombre en los soldados de Antonio, en lugar de temer ese nombre, aún tan amado por aquellos a quienes

había sometido.[6] Y, señalémoslo de paso, tres veces en pocas líneas es el poder del nombre el que se nos señala, como, por lo demás, tan a menudo en *El Príncipe:* ese poder cuyo efecto La Boétie nos hace sentir al remitirlo al *nombre de Uno.* Sin embargo, más instructiva aún es la crítica de “los malos reyes (que) contratan a extranjeros para hacer la guerra, porque no se atreven a poner armas en manos de sus súbditos, a los que han maltratado”. El autor no se limita a enunciarlo, amparándose en Jenofonte, sino que hace, en esta ocasión, alusión a la política de los reyes de Francia. No puede engañarnos el que lo haga aparentemente para justificar el que recurrieran a mercenarios. El argumento que les atribuye esa preocupación de ahorrar las vidas de sus súbditos debería más bien hacer sonreír a los iniciados. Es evidente que hay que darle la vuelta para entenderlo. Y, en seguida, nos vuelve a la memoria la condena que hacía Maquiavelo, en *El Príncipe,* de los sucesores de Carlos VII, quienes, en lugar de conservar sus instituciones militares, renunciaron a armarse con armas propias y envilecieron las fuerzas del reino.[7] Ahora bien, sabemos que la crítica maquiavélica de los ejércitos mercenarios tuvo una considerable repercusión en Francia, en razón de las circunstancias, y que tenía un gran alcance político.[8] Contrariamente a una opinión muy extendida, el proyecto de una reforma militar, que garantizaba al príncipe el apoyo de su pueblo, fue largamente respaldado por una facción de la elite burguesa, cuyos elementos más conocidos se adhirieron al protestantismo. Notable es el hecho de que Francico I dispusiera, en 1534, una orden para la creación de un cuerpo del ejército nacional de 42.000 hombres y, en particular, un núcleo de infantería; el fracaso de esta iniciativa, si damos crédito a los historiadores de la época, se debió, al menos en parte, a la resistencia de los Grandes, que estaban convencidos de que sus prerrogativas quedarían amenazadas y de que, una vez reconocida la fuerza de los campesinos, éstos dejarían de obedecerles. En esta coyuntura, la invasión de Provenza por Carlos V, en 1536, puso en evidencia tanto el conflicto que oponía al campesinado a las fuerzas mercenarias, como la importancia de su papel militar en la defensa del territorio nacional. Es, en efecto, a una verdadera guerrilla a la que se enfrentaron primero las tropas francesas, devastan-

do los campos en su retirada, y después las tropas de Carlos V, que tuvieron que replegarse ante sus ataques. Finalmente, al desplazarse al Piamonte, la guerra causó desórdenes análogos, lo bastante graves como para que Guillaume du Bellay, entonces gobernador, intentara regular la disciplina interior del ejército y sus relaciones con la población civil, y lo bastante duraderos como para que, en 1544, Coligny promulgara a su vez un edicto que preveía ordenanzas favorables a la población civil, de las que La Noue hará más tarde un elogio y que Brantôme aclamará como las más bellas y políticas que hayan sido jamás promulgadas en Francia. ¿No condensó La Boétie en una única alusión tanto su conocimiento de las ideas de Maquiavelo como el de los hechos recientes? La hipótesis es tanto más plausible cuanto que se había ya establecido ampliamente esta relación en una obrita publicada en París en 1548 –muy poco antes, pues, de que él escribiera la suya–, *Les instructions sur le faict de la guerre*. Ésta contenía, en pasajes enteros, una paráfrasis (cuando no se trataba de una pura y simple traducción) del *Arte de la guerra* de Maquiavelo, sin citar jamás, no obstante, a su modelo; se esforzaba por aplicar sus principios a las coordenadas de la situación francesa, defendiendo la idea de una reforma que transformaría los apoyos sociales de la monarquía. Finalmente, un detalle que merece ser destacado señala que las *Instructions,* largo tiempo atribuidas a Guillaume du Bellay, fueron verosímilmente redactadas por Raymond de Fourquevaux, uno de los principales capitanes implicados en la represión de la sublevación de la Guyana: esa represión salvaje, decretada por Enrique II y destinada a dar prueba a los campesinos, a los pequeños señores y a los burgueses de su omnipotencia, fue un trágico testimonio de la división entre el poder y el pueblo; sobran motivos para pensar que fue este hecho el que despertó en La Boétie el deseo de escribir su *Discurso*.

Un haz de indicios no constituye prueba alguna. Pero, si tuviéramos esa prueba (si conociéramos la influencia que ejercieron los libros de Maquiavelo y los acontecimientos de la época sobre La Boétie), ¿qué nos aportaría sino un simple indicio para su interpretación? Sólo ésta moviliza nuestra memo-

ria y nuestra curiosidad. Si, ahora, concedemos crédito a ciertas reminiscencias o informaciones, es porque, gracias a ellas, captamos un sentido que las palabras preparaban, y también los silencios, las articulaciones del discurso, sus rupturas, en una palabra, lo que se descubre con la lectura.

La Boétie, a partir del momento en que abandonó la respuesta que atribuía a la costumbre el origen de la servidumbre, vinculó la libertad con el conocimiento y con el "entre-conocimiento", a la memoria de los predecesores y con el estudio de los libros, así como con la justa apreciación del presente y del porvenir, y con la acción. *Algunos,* señaló, se distinguen del populacho porque no se contentan con mirar la "tierra a sus pies", sino que "miran delante y detrás, recuerdan también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y para ponderar las del presente". Estas palabras deberían habernos convencido de que los recuerdos de los grandes pensadores del pasado, Hipócrates, Jenofonte y Tácito, estaban al servicio de un conocimiento del presente y, simultáneamente, de que no conviene, en la lectura, contentarse con mirar lo que tenemos ante los ojos. Maquiavelo se deja identificar, no sólo gracias a los juicios y a las palabras que evocan los suyos, sino –debemos añadir– porque es el predecesor que vincula el conocimiento del pasado con el del presente, la crítica de la tradición con la inteligencia de la historia, el deseo de saber con el deseo de actuar, y asimismo el que se dirige a los hombres libres.[9]

Ahora bien, al vislumbrar ahora la intención política de nuestro autor, apreciamos, bajo una nueva luz, lo que habíamos llamado el punto de ruptura del discurso. La Boétie sugiere, en la primera parte, que el nombre de Uno designa al Príncipe legítimo como tirano; sondea de tal manera en su pensamiento que no perdona forma alguna de dominación. Sin embargo, no hace alusiones al régimen de Francia, afirma que un pueblo no tiene por qué oponerse al amor en el poder y, más adelante, parece desinteresarse de la suerte de los hombres mortalmente alcanzados por la servidumbre. En cambio, tras afirmar, en contra de cualquier argumento verosímil, que el origen de la servidumbre radica en la costumbre, reintroduce la idea de una acción violenta contra el tirano y llama la atención de su lector sobre la situación francesa. La evocación de

Maquiavelo sugiere entonces que La Boétie se enfrenta a ella, como su predecesor a la situación italiana. La primera referencia a esa situación aparece en un pasaje en el que denuncia, amparándose en Jenofonte, la política militar de los "malos reyes". La segunda, que no puede escaparnos, por breve que sea, el autor la relaciona con una interpelación a Longa: "Hoy en día no actúan mucho mejor. La única diferencia radica en que hacen preceder sus malas acciones de algunas hermosas palabras sobre el bien público y el bienestar de todos. Porque, ya conoces bien, ¡oh Longa! las sutilezas de que son a veces capaces". ¿A qué sutilezas se refería sino, en efecto, a la declaración ritual de los reales decretos encabezados siempre por sutiles menciones a la bondad del príncipe y al bienestar del pueblo?[10] La tercera referencia, con mucho la más desarrollada, aparece al término de un análisis que enumera las técnicas de engaño propias de los tiranos (de las cuales la última, aunque no la menos dañina, consiste en el uso engañoso de la religión); los reyes de Francia son presentados como hábiles mistificaciones: "Los nuestros –nos dice La Boétie– sembraron en Francia no sé qué fetiches, como sapos, flores de lis, la ampolla y la oriflama", mientras que los poetas de la época, no los viejos panegiristas, sino los ases del Humanismo (Ronsard, Baïf, du Bellay) son descritos como hombres seductores al servicio de la monarquía. Que, una vez más, el sentido nos sea revelado tras desmentirse una afirmación, con tal carga de ironía que toda prudencia queda descartada, es algo que ya no debería aturdirnos. Ni la credulidad que profesa por los emblemas de la monarquía francesa y de su origen providencial, ni la deferencia que muestra por "nuestra poesía francesa" ("no recargada, sino como totalmente renovada") ya no suavizan la categórica acusación. La Boétie expone así ante nosotros todos esos pertrechos de la magia a los que recurren los amos, toda esa fábrica de sortilegios que el poder explota. Imposible ya dudar de que *nuestros reyes* no pertenezcan a la misma familia que los déspotas de Asiria, Media y Egipto: los Pirros y otros Vespasianos. Tampoco *nuestros poetas,* "que tanto hacen avanzar nuestra lengua... hasta el punto de que pronto ya no tendrán nada que desear de los griegos y latinos, tan sólo reconocerles su progenitura", se inspiran en las recetas ya re-

conocidas de los paganos (a menos, sin embargo –pero esta sospecha sería aún más cruel– que los versos de Virgilio que cita La Boétie no estén destinados a recordarnos la libertad de un hermano mayor que sabía, él sí, condenar la presunción del hijo de Eolo, remedando el poder de Júpiter).

Ahora bien, la asociación de referencias antiguas y modernas, siguiendo las huellas de Maquiavelo, adquiere todo su sentido al combinarse con un progreso del análisis. La pregunta que la iniciaba, y que nos pareció haber sido abandonada por un momento, vuelve a surgir en esta fase del discurso. La Boétie vuelve a poner el énfasis en el deseo de los dominados, mientras que el poder del tirano y la eficacia de sus mentiras aparecen descansando sobre su exigencia de engaño. Así, se nos induce a pensar que la reflexión sobre lo político va vinculada con el proyecto político; o que el resorte de la investigación depende de la voluntad de descifrar lo que sucede *aquí y ahora* con la obra del deseo.

En un primer tiempo, cuando acaba de condenar a los tiranos, que convierten a los hombres en cobardes y apocados, que están obligados a hacer daño a todos y a hacerse temer por todos, que se sirven de extranjeros para hacer las guerras por temor a armar a su propio pueblo y que utilizan las tabernas, los burdeles y los juegos para envilecerlo, La Boétie denuncia "el natural del populacho" en términos, una vez más, cercanos a los de Maquiavelo: "Sospecha de quien lo ama, y se fía de quien lo engaña. No creáis que ningún pájaro caiga con más facilidad en el reclamo, ni pez alguno en el anzuelo; todos los pueblos se complacen rápidamente en la servidumbre por poco que se les halague y se les agasaje". En un segundo tiempo, se indigna por la credulidad del pueblo, tan obtusa que parece indiferente a los medios desplegados para explotarlo: "Es lamentable oír hablar de las cosas a las que los tiranos del pasado recurrían para fortalecer su tiranía; de cuántos pequeños medios hacían uso, al encontrar siempre al populacho tan dispuesto que les bastaba con tender la red para que cayeran en ella. Lo engañaron con tanta facilidad que jamás se sometió más y mejor al tirano como cuando éstos se burlaron de él". Indignándose aún más, llega a decir: "Así pues, el pueblo necio crea él mismo las mentiras para poder creer en ellas después",

y, finalmente, a señalarnos que hasta los tiranos se extrañan y se inquietan por su propio éxito, buscando un último apoyo en la religión para tranquilizar sus conciencias. Sin embargo, los ejemplos mencionados en el curso del argumento ponen, por primera vez, en evidencia la relación que mantiene la servidumbre voluntaria con la representación de algo que colmaría el deseo. ¿Por primera vez? Sí, al menos, en el sentido de que el *algo,* por más determinado que esté en cierto momento para los que lo desean, se revela, al considerar sus metamorfosis, insituable en lo real. Se nos había informado de que el deseo de libertad era aberrante en relación con el deseo de algo considerado por alguien como su propio bien, conservándose este último aun cuando el objeto dejara de ser deseado. Habíamos también intuido, a partir de una concatenación de pensamientos, que el deseo de servidumbre no era menos aberrante, ya que los hombres sometidos veían cómo, *en sus mismas narices,* robaban sus bienes más preciados. Pero, ahora, descubrimos la relación del deseo con lo imaginario.

Se suceden hechos como una pluma que roza una boca, un cosquilleo, un vano placer que pasa ante los ojos, el placer del paladar, el recuerdo del príncipe muerto y el nombre de tribuno del pueblo con el que se revestían los emperadores romanos, las ramas o el fuego que llevaban en la cabeza para enmascararse los reyes de Egipto, el dedo gordo del pie de Pirro el milagrero, la presencia de Vespasiano, que detenta el poder de enderezar a los cojos y de devolver la vista a los ciegos, "algún indicio de divinidad", los emblemas de los reyes de Francia, los cuentos de los poetas, y, de paso, la figura invisible de los déspotas asirios y medos que "no se presentaban en público hasta el anochecer, para hacer creer al populacho que eran algo más que hombres y crear esa ilusión en las gentes que dejan gustosas libre curso a su imaginación en todo aquello que no pueden ver". Esto es lo que conforma, así al menos lo interpretamos, la educación del pueblo: *algo* que mantiene viva la creencia. Y poco importa que llene o roce la boca, que esté a la vista o fuera de ella, que sea presente o pasado, que sea imaginado en este mundo o en el otro, pase lo que pase restablece, al igual que el dedo de Pirro, la integridad del cuerpo: ese *algo* es ese misterio que exalta al Uno. Así, hablando de los asirios, cuyo

rey sabía hacerse hábilmente pasar por invisible, La Boétie señala: "Con este misterio se acostumbraron a servir. Y servían más a gusto sin saber a qué amo, ni tan sólo si lo tenían, y lo temían todos sin jamás haberlo visto". Y termina añadiendo que los tiranos siempre intentaron acostumbrar a su pueblo "no sólo a obedecerles y servirles sino, además, con devoción". ¿Cómo dar mejor a entender que de la taberna al circo, al teatro, al burdel, al palacio y al templo, es un mismo ritual religioso el que satisface el deseo? No debe, pues, extrañarnos ya que el sufrimiento esté siempre presente y que el hombre soporte sin rechistar las crueldades del tirano, porque no conoce ni puede valorar el placer que lo hace andar, no lo coloca en la balanza de los bienes y los males; encuentra en ello la prueba del Uno, indiferente a los efectos contrarios de lo real. Es una prueba hasta tal punto necesaria que un pueblo, recordémoslo, puede preferir entregar al tirano su vida y su muerte, y todo lo que le pertenece, a perderla.

Sin embargo, si nos detuviéramos en este análisis, ¿no nos arriesgaríamos aún a subordinar el deseo de servidumbre al establecimiento de la tiranía, o a acreditar la ficción de un sujeto de ese deseo –Hombre o Pueblo–, necesariamente dedicado a forjar él mismo los instrumentos de su propia captura? "Investiguemos, pues, mediante conjeturas –preguntaba el autor– cómo pudo arraigarse esa pertinaz voluntad de servir, pues, ahora, el amor mismo de la libertad ya no parece tan natural". Restableciendo la evidencia de la libertad, nos incitaba entonces a concebir una relación entre la indeterminación del plural y la ocultación de esta prueba en el fantasma del Uno. Ahora bien, el camino que acabamos de recorrer nos deja aparentemente más acá de esta interpretación.

Así, no es por casualidad que, de repente, La Boétie lo abandona. Cuando pronuncia la palabra *devoción,* derrota a su lector, obligándolo a hacer un verdadero salto fuera del lugar donde él se creía ya en buen camino. "Así pues, declara, lo que he dicho hasta aquí acerca de que la gente sirve gustosa a los tiranos, sólo se refería al populacho." Con ello, da por terminado el argumento y señala un nuevo camino que nada aparentemente anunciaba. "Pero ahora llego al punto que, creo, es

el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía." Una vez superada la sorpresa, hay que convenir que el último argumento no es ajeno al precedente. ¿Qué se dirá, finalmente, de esos *miserables* que van a aparecer como los soportes del tirano? Son captados por un fulgor, se sienten "atraídos por esa luz", "se meten en la llama", son como el sátiro indiscreto que va a besar el fuego encontrado por Prometeo, o como "la mariposa que, esperando gozar de algún placer, se mete en el fuego". Sin duda, ya no pertenecen a esa masa de humildes que se satisfacen con los placeres del paladar o permanecen atónitos ante el dedo del pie de Pirro, pero poco importa los tesoros que avivan su deseo; al igual que el populacho no ven, no saben lo que les atrae, pero se precipitan sobre un señuelo y son víctimas de su devoción. Pero éste es el descubrimiento del resorte de la dominación que sin duda debemos poner dramáticamente a un lado para que, bajo el efecto de la extrañeza, nosotros, los lectores, descubramos el resorte del discurso, y, al verlo reanudarse con el pensamiento de la libertad y de la amistad, midamos finalmente el alcance de la crítica social que supone la del poder tiránico.

Lo que se pone en evidencia es una división, hasta ahora dejada en la sombra, entre los que no hacen más que padecer y los que toman parte activa en la edificación y en el mantenimiento de la tiranía, esos mismos que, tras mendigar el favor del amo para adquirir bienes, se convierten a su vez en pequeños tiranos para los más débiles. Antes, La Boétie había hablado del pueblo, con todas las clases confundidas, como del agente de la servidumbre: es, decía, "el pueblo el que se envilece y se degüella a sí mismo"; de esa masa indiferenciada, él destacaba sólo *a algunos,* que jamás se someten a la servidumbre; individuos, que, incluso sin poder "entre-conocerse", conservan el amor al saber y a la libertad. Ahora bien, de pronto La Boétie distingue a los dominantes de los dominados. Esta distinción, sin embargo, se formula en términos que no permiten dudar de que se plantea en relación con una perspectiva determinada y que, desde otro punto de vista, la masa entera de los súbditos conspira a su servidumbre. Asimismo, cederíamos también a las ilusiones de un pensamiento puerilmente realista, si nos detuviésemos en la imagen de dos grupos circunscritos, a dis-

tancia el uno del otro, coexistiendo en un espacio social neutro, sin dimensión política. Esta representación no resiste a la primera enumeración de los apoyos del tirano. No son las armas las que lo defienden, dice esencialmente La Boétie, es el reducido número de aquellos que reinan en su nombre: cuatro o cinco "que mantienen para él a todo el país en servidumbre", cinco o seis que han ganado su confianza, seis o seiscientos "que tienen sometidos a seis mil", y añade: "Es elevado el número de los que los siguen, y el que quiera entretenerse devanando esta red, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones, los que, en cadena, se remontan hasta el tirano. Éste se sirve de ella al igual que Júpiter, quien, según Homero, se vanagloriaba de que, si tirara de la cadena, se llevaría consigo a todos los dioses".

La Boétie no nos deja lugar a dudas: el secreto, el resorte de la dominación depende del deseo, en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, de identificarse con el tirano convirtiéndose en el amo de otro. La cadena de la identificación es de tal naturaleza que el último de los esclavos aún se considera un dios. Es imposible, pues, subestimar este juicio: la tiranía atraviesa la sociedad de un extremo a otro. Es tan cierto que no hay más que un amo bajo el cual todos los hombres son esclavos, como que esta verdad oculta otra: la servidumbre de todos está vinculada con el deseo de cada uno de llevar el nombre de Uno ante el otro. El fantasma del Uno no es sólo el del pueblo unido y nombrado, es simultáneamente el de cada hombre, convertido en pequeño tirano, en la sociedad. De la misma manera que para el pueblo, según observábamos, el Uno se afirma gracias al poder aislado y la institución del Otro, también es gracias al hombre *desencadenado* como se sostiene toda la cadena de los pequeños tiranos.

Pero debemos reconocer a la vez que la oposición del amo y del siervo, que se reproduce en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra, que crea una división entre el grupo de los poderosos y poseedores y el de los trabajadores. Por un lado, se nos dice, "cuando un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino –y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados que casi no pueden, en una república, hacer ni mal ni bien, sino a los que arden de ambición y

son de una notable avaricia– se amontona a su alrededor y lo sustenta para tener parte en el botín y, bajo el gran tirano, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos". ¿Cuál es el móvil de esos hombres? El apego al dinero. ¿Con quién compararlos? A los "grandes ladrones" y a los "célebres corsarios". Pero no están fuera de la ley; hacen la ley. El texto lo enuncia implacablemente: están en la cumbre, forman la corte del tirano. De ellos se dirá que ven relucir sus tesoros y se meten en la llama que inevitablemente los consumirá. Frente a ellos, están "los que viven en el campo y los campesinos, a los que pisotean y tratan peor que a presidiarios o a esclavos". Debemos reconocer que estos últimos, "el labrador y el artesano", "son, sin embargo, más afortunados y libres que nadie"; sometidos, pero "quedan en paces haciendo lo que se les dice". Ahora bien, al examinar esta división social, descubrimos más adelante el resorte, el secreto de la dominación. Las palabras que el autor empleaba al principio para denunciar la locura del pueblo las aplica ahora, adrede, a la de los poderosos que "al acercarse al tirano" no hacen nada más que "perder su libertad". "Tienen –dice– que estar siempre atentos a sus palabras, a su voz, a sus gestos y a sus ojos, no tienen ojos, ni pies, ni manos, no hacen más que esperar, adelantarse a sus caprichos y adivinar sus pensamientos." Más aún.

"Quieren que los bienes sean suyos, sin recordar que son ellos mismos los que le otorgan el poder de quitarlo todo a todos, sin dejar nada que pueda pertenecer a alguien". Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues –si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario– no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos. "...Quieren servir para adquirir bienes, como si no pudieran ganar nada que no sea suyo, ya que no pueden decir de sí mismos que se pertenecen." La Boétie les reserva a éstos hasta el fin sus sarcasmos; son ellos los acusados, ellos también los que inspiran lástima, ya

que, bajo una apariencia de poder, lo entregan todo al tirano; son ellos los que igualmente inducen al escarnio porque, a cambio de sus fechorías, no recogen más que el odio de los oprimidos, odio que, en cambio, no alcanza al tirano por ser el único en parecer fuera del mundo, separado de la sociedad, el único portador del nombre de Uno.

Tirano, pequeños tiranos, en este último movimiento del discurso no se trata aparentemente más que del régimen definido por la Tradición: el de una dominación ilegítima, cruel y desmesurada. Y, una vez más, el lenguaje de los clásicos viene a enturbiar hábilmente la imagen de la división social. Esos ambiciosos, esos avaros (entendamos rapaces), quieren servir, se movilizan –se nos dice– "a partir del momento en que un rey se declara tirano", y todo eso para tener parte en el botín; se les presentan como próximos, o como los favoritos del príncipe. Se lo ve cubierto de los oropeles de los emperadores romanos; y ahí estalla el drama de su soledad, descrito por mediación de Platón o Jenofonte: su destino le prohíbe amar o ser amado. Se multiplican los ejemplos que lo muestran suprimiendo a sus favoritos, o suprimidos por ellos. La Boétie ya no hace a partir de ahora referencia alguna al presente. Pero, para el que no haya olvidado el enunciado de las tres formas de tiranía, ni la violencia de su ataque a "esos que nacen reyes" y, por lo tanto, tratan al pueblo como a siervos hereditarios, la frasecita "cuando un rey se declara tirano" no debería desorientarlo. Para el que recuerde la irónica evocación del rey de Francia y de sus poetas que, poco antes, seguía a la denuncia de los déspotas de Oriente, el resorte y el secreto de la dominación son visibles tanto en el presente como en el pasado. En fin, para el que acaba de entrever la multitudinaria cohorte de los secuaces del tirano, los "favoritos" y los "validos" pasan a ser lo de menos. La crítica se encubre en el momento en que va más allá. ¿Acaso no vemos adónde lleva, precisamente en ese pasaje en el que el autor habla de toda "la hez del reino"? ¿La hez? No, señala, "ese montón de ladronzuelos y desorejados", o los que frecuentan los bajos fondos "que no pueden hacer... ni mal ni bien", sino los que desean propiedad y autoridad y se han instalado en la cima de la sociedad. Habría sido, en efecto, alta-

mente peligrosa una alusión al reino de Francia, cuando el orden social se encontraba literalmente patas arriba.

Sin embargo, si nos resistiéramos a la idea de que más allá de la tiranía, entendida en su acepción clásica, la esencia de la dominación siguiera puesta en cuestión, y, de un modo general, si dudáramos aún de que, de principio a fin, el discurso se desarrollara rigurosamente bajo la doble exigencia de cuestionar lo político y de hacer obra política, el elogio de la amistad, reformulada en unos términos que lo desmarcan poco a poco del comentario de Jenofonte y de la tradición humanista, acabaría por convencernos del todo. Cuando La Boétie, tras describir las desgracias de los príncipes de Roma, afirma: "La amistad es un nombre sagrado, una cosa santa...", la última parte del discurso acaba de replegarse sobre la primera. Debemos entonces apreciar la oposición de dos formas de sociedad, una en la que la relación entre los hombres es la de "conspiración" y la otra en la que es la del "compañerismo"; una en la que "se temen mutuamente" y la otra en la que "se aman mutuamente"; una en la que son "amigos" y la otra en la que son "cómplices". Y en este momento, más que nunca se aclara el sentido político de la amistad.

Ésta se detecta primero en los individuos "de buen natural", de "fe" y "constancia", pero el criterio de la bondad o de la maldad, que apenas es nombrado, deja lugar al de la igualdad: una relación cuya fórmula no se transcribe aquí en términos jurídicos o económicos, pero que se establece, se sugiere, por el solo hecho de que se niega la trascendencia del amo. Así comprendemos por fin por qué es inútil detenerse en las distinciones de régimen. El principio de la dominación excluye la amistad. Sea cual sea el carácter del príncipe, o su inteligencia en satisfacer las aspiraciones de sus súbditos para garantizar su propia seguridad, no depende de él la naturaleza de la relación social, porque se define por un rasgo estructural, tan sólo debido al hecho de que el poder está separado del pueblo: "Al situarse por encima de todos y al no tener compañeros, se coloca ya más allá de los límites de la amistad, que busca a sus adeptos entre los iguales y que jamás flojea y es siempre igual". Con Jenofonte, la ruptura queda, pues, silenciosamente zanjada: no puede mejorarse la tiranía. Poco importa que el autor

del Hierón no sea nombrado; el tema de la amistad, extraído de la investigación clásica de la felicidad, se pone al servicio de una reinterpretación de lo político. Y, simultáneamente, se deja entrever la inocencia de ciertos contemporáneos que esperan que el rey se adhiera a sus tesis liberales.

El *Discurso* termina sin dirigir una palabra más contra el tirano, pero sí contra la clase dominante. De cierto modo, termina como empieza, liberándonos de la opinión de que el príncipe está en el origen de la servidumbre. Por detestable que ésta pueda parecernos, sigue existiendo, en efecto, el peligro de atribuirle todo el mal, como otros le atribuyen todo el bien. Así, el deseo de saber permanece en ruptura con el del pueblo, aun cuando se circunscribiera este último a la masa de labradores y campesinos. No obstante, éstos no son todo lo ignorantes que parecen, puesto que persiguen con un odio eterno a los amos que los oprimen en favor del príncipe. Insensatos, hasta reverenciar la imagen de un déspota desaparecido, no borran, en cambio, nunca de su memoria –se nos dice– los crímenes de los pequeños tiranos. A su manera, ¿acaso no adivinan que la división del poder y del pueblo tiene que ver con la de los dominantes y los dominados, de los que poseen y de los que no poseen? La insistencia final del autor en describir los justos sentimientos del populacho, en el momento preciso en que denuncia los móviles de sus opresores, sugiere una relación entre esos *algunos* "que jamás se someten" y los que "quedan en paces haciendo lo que se les dice". Sigue siendo sin duda inútil dirigirse a interlocutores que no podrían entender; el discurso está destinado a los *amigos*. Pero los amigos no forman un grupo como los cómplices; la exigencia del "entre-conocimiento" –decíamos– no tiene límites para ellos; por eso están en el bando de los dominados.

Sin embargo, ¿no es ésta la razón por la cual no podrían tampoco separarse absolutamente de los aspirantes a la dominación? No podemos, en efecto, dejar de señalar los signos de una última exhortación a renunciar a los bienes y al poder. Contradice sin duda la idea de una oposición socialmente determinada. Pero, ¿cómo sostenerla hasta el final? La amistad no nace de los amigos, es cierto, pero tampoco se produce sin

esa atracción que acerca a un individuo a otro. Y así como puede terminar cuando una de las dos partes corta la relación, la complicidad también tiene sus fallos, ya que, al fin y al cabo, el pacto de los dominantes se mantiene gracias a su voluntad de mantenerlo. La prueba de la contradicción acompaña, pues, la cuestión de la servidumbre voluntaria hasta el final del discurso. Se inscribía ya en la doble afirmación de una tiranía generalizada y de una oposición entre amos y esclavos; en la doble afirmación de una completa anulación del deseo de libertad y de su indefinida persistencia en algunos; en la de la de una irremediable ceguera del pueblo y de una posibilidad de rechazar la servidumbre que no costaría nada. Pero la contradicción no detiene al pensamiento; señala el paso de la pregunta que suscita el fantasma.

Ninguna alusión, en la obra de La Boétie, observábamos, a las instituciones de un régimen libre, no sólo al gobierno, a las leyes, sino a las costumbres que pudieran ser las de un pueblo libre. Precisemos incluso que esas palabras *pueblo libre* jamás se pronuncian. ¿Cómo creer que esa omisión no es *voluntaria,* por parte de un autor que se remite a Platón, Aristóteles y Jenofonte y, por lo que parece, es gran lector de Maquiavelo? ¿Debemos acaso detenernos, por fin, en burlarnos de los comentadores que intentan a veces con mucho ingenio detectar sus fuentes y, encantados de denunciar la utopía, se lamentan de los límites de su teoría política? ¿O aun extrañarnos de que, mientras los siglos pasan por su obra, el deseo de desconocer y negar su pregunta se mantiene tan pertinaz como el deseo de servidumbre, siempre engañado por nuevos encantos? Más vale entregar a la amistad de los lectores el silencio de La Boétie: un silencio forjado sobre la naturaleza de la buena sociedad, un silencio más que nunca a la medida de la crítica de las formas modernas de dominación; un silencio para oponer al nombre de Uno.

Claude Lefort

Notas

[1] Aristóteles, *La política,* IV. 4.
[2] *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* III. 6.
[3] El error lo señaló Paul Bonneton, *Oeuvres complètes de La Boétie,* Burdeos y París, 1892, pág. 332. (Fue señalado también por M. F. Payen en su edición de 1953.)
[4] Nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio, *Le nom et la représentotion de Machiavel,* y a la bibliografía que lo acompaña, en *Machiavel, le travail de l'oeuvre,* Gallimard. 1972.
[5] *El Príncipe,* capítulo 3.
[6] *Discorsi...,* I, 52.
[7] Capítulo 13.
[8] Las informaciones que siguen, relativas a las hazañas militares en Francia y a la influencia de Maquiavelo, están sacadas de Giulano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli,* Roma, 1965 (págs. 128 y sigs.).
[9] Si nuestro lector duda de ello, tenga a bien remitirse al prefacio del Libro I y al del Libro II de los Dis*corsi.*
[10] Tomamos en cuenta la hipótesis expuesta por François Hincker en su introducción a *La Boétie, oeuvres politiques,* Éditions Sociales, París, 1971.

Índice